JORGE DÍAZ CEBALLOS

PODER COMPARTIDO

Repúblicas urbanas, Monarquía y conversación en Castilla del Oro, 1508-1573

Marcial Pons Historia
2020

9-92.84
DIA

La preparación y publicación de este libro han formado parte de un proyecto financiado por el European Research Council (ERC) bajo el programa de investigación e innovación Horizon 2020 ERC CoG 648535, y apoyo adicional del proyecto HAR2014-52260-P financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad de España.

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del «Copyright», bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra sólo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

© Jorge Díaz Ceballos
© Marcial Pons, Ediciones de Historia, S. A.
San Sotero, 6 - 28037 Madrid
☎ 91 304 33 03
edicioneshistoria@marcialpons.es
ISBN: 978-84-17945-09-1
Depósito legal: M. 7.550-2020
Cubierta: Ene Estudio Gráfico
Fotocomposición: Francisco Javier Rodríguez Albite
Impresión: Artes Gráficas Huertas, S. L.
Madrid, 2020

Para Paula y Félix,
por todas las historias futuras

Capítulo 4
CIVITAS INTERCULTURAL. POLICÍA Y CONVERSACIÓN POLÍTICA

Los conflictos en las ciudades de Castilla del Oro derivados de la aplicación de las Leyes Nuevas hicieron evidente el fuerte sentido identitario que las poblaciones habían desarrollado en muy poco tiempo. Las ciudades se habían constituido en unidades fundamentales para el mantenimiento de la Monarquía y uno de los medios principales de su expansión atlántica. Durante los conflictos generados por la delimitación de las fronteras entre Castilla del Oro y las provincias tanto de Honduras como de Santa Marta/Cartagena entre los años 1526 y 1536 (estudiados en el segundo capítulo), los vecinos de las ciudades recién fundadas alegaban á su favor que, desde el propio momento de la fundación, los indígenas se habían pacificado de una manera ostensible. De igual manera, en el momento en que los indios observaban que las poblaciones se vaciaban, ellos mismos parecían renunciar a su propia conversión. La fragua de esas relaciones, verdadera justificación teórica de la conquista, requiere de un análisis en el nivel local que implica una aplicación y adaptación de principios generales relativos a las relaciones interculturales [1].

Los vecinos de la villa de Tolú, en el Nuevo Reino de Granada, iniciaron en agosto de 1561 una información tras el enésimo intento por lograr la pacificación de los indios de Caribana en el golfo de Urabá. En esta se detallaba que los indígenas eran «yncorregibles e muy perjudiçiales», que se negaban a aceptar la conversión y eran una amenaza para el resto de los grupos indígenas de la región y para el comercio que llegaba a la zona desde Nombre de Dios. Los llamados indios de Caribana asaltaban los barcos y también a los mercaderes que atravesaban la región camino del interior del reino. Los testimo-

nios, incluido el de un cacique vecino conocido como El Viento, informaban sobre todo tipo de ataques cometidos por los de Caribana, acompañados de detalles sobre la imposibilidad de llegar a acuerdos de paz con ellos. Incluso un mercader llamado Gonzalo Martín había intentado acercarse a ellos a través del intercambio y, aunque les llevó un cofre con «muchos machetes y sartas de colores para dar a los yndios porque le sirviesen», estos no habían reaccionado como él esperaba y mataron a Martín junto a su mujer, su hijo y los compañeros que iban con él.

La situación era muy compleja porque no existía en la región en ese momento una autoridad que se pudiese equiparar al cacicazgo de Caribana para iniciar unas conversaciones de paz que pudiesen fructificar de manera permanente. Tras el fin de la pesquisa, la solución que se adoptó fue la de solicitar una provisión real para que fuera el cabildo de la villa de Tolú el que tomase las riendas de la negociación, enviando una persona con vara de justicia y gente, para intentar reedificar los pueblos que se habían destruido y volver a poblar la zona, pacificando con ello a los indígenas [2]. Tras varias décadas de presencia castellana en el territorio, comenzando desde los primeros asentamientos en Castilla del Oro, se hacía evidente que las relaciones con los indígenas debían llevarse a cabo desde la escala local y, por tanto, el cabildo debía ser la institución que tomase la iniciativa, a través de uno de sus integrantes y aplicando los principios de gobierno urbano.

La evangelización de los indígenas era, desde la propia llegada de Colón a las costas de Guanahaní, el principal argumento para la justificación de la presencia de los castellanos en Indias. Tanto las bulas de Alejandro VI como toda la legislación emanada desde la época de la reina Isabel incluían la obligación de convertir a los indígenas como un motivo para legalizar tanto la conquista como la ocupación de las islas y la Tierra Firme. La presencia de los castellanos en Indias se justificaba, por tanto, por la necesidad de incorporar a los indígenas a la fe católica y, también, por buscar su adhesión a una determinada forma de vida, alejada de la imagen de barbarie y salvajismo con los que en ocasiones se les había asociado y que se había invocado para justificar su esclavización. El concepto que encapsulaba la forma de vida a la que deberían adherirse los indígenas era el de «policía»; un concepto polisémico de raíz aristotélica vinculado de manera indisoluble a la vida urbana como centro de lo que se podría considerar un

estilo de vida virtuoso. Los indígenas, por lo tanto, no solo deberían ser convertidos a la fe católica, sino que también deberían ser incorporados a la «buena policía» a través del contacto cercano y continuo dentro de un contexto de vida urbana.

Los procesos de conquista, colonización o conversión han sido estudiados por lo general como abstracciones, enfatizando el carácter *macro* de los planteamientos teóricos y las pretensiones ideales de la Corona para su aplicación al otro lado del océano. Además, las diferencias entre castellanos e indígenas se han interpretado a menudo desde la óptica de una incomprensión mutua que impediría las relaciones bilaterales y forzaba al ejercicio exclusivo y unidireccional de la violencia en cualquiera de sus formas con el fin de sacar rendimiento material e imponer un «imperialismo religioso» [3]. La llamada conversión o evangelización, sin embargo, tenía en la realidad unas concreciones prácticas y regionales muy significativas, como veremos en este capítulo, y se articuló a través de procesos y prácticas específicas, llevadas a cabo en el nivel *micro,* local, aplicando principios, conceptos y rituales relativos a la forma de vida urbana. Estas relaciones no requerían, en la mayoría de las ocasiones, del ejercicio de la violencia y la coerción explícita, sino que se basaban en otro tipo de prácticas políticas, más centradas en buscar los puntos de comprensión y confianza que en la destrucción unilateral. La «conquista» o «colonización» no fue, como se verá en este capítulo, un fenómeno abstracto y extensible a todas las regiones de forma homogénea, ni tampoco un proceso unidireccional [4]; se trató, en cambio, de un proceso lento, complejo y multicausal, que se nutrió de conocimientos, agentes y prácticas locales que participaron de la configuración multicultural de la Monarquía.

El concepto que vehiculaba el entramado de relaciones entre indígenas y castellanos en el mundo urbano de Castilla del Oro, cuya consecución última era la extensión entre ambos grupos de la policía, era el de «conversación». La idea de conversación tiene su origen en la recuperación de la *Política* de Aristóteles en la Castilla de comienzos del siglo XVI coincidente con el auge de la cultura política urbana y encontró un recorrido muy amplio en el Nuevo Mundo desarrollándose de forma adaptada a cada circunstancia [5]. La conversación, como concepto político, se aleja de las lógicas de la «conquista», «colonización» o «conversión», porque se trata, en esencia, de un acercamiento dialógico, pues para que la conversación se haga posible

deben participar las dos partes implicadas y alcanzar, siquiera de manera simbólica o a través de la confluencia de intereses, un espacio de entendimiento, reconocimiento y mutua comprensión. A través de las interacciones culturales no se producía estrictamente la imposición de una cultura sobre la otra, sino la generación de un espacio común. Estas interacciones se producían en muchas ocasiones y, desde la propia llegada de los castellanos a Indias, a través de intercambios comerciales cuyo objetivo no era solo pecuniario, sino centrado en el estrechamiento de lazos culturales.

Para que la conversación fuera eficaz era necesario un conocimiento del entorno y de las circunstancias concretas de cada espacio, algo que solo se podía conseguir a través de la presencia continuada en un espacio y la construcción de una identificación con el territorio circundante. Por esto, el poblamiento y el mantenimiento de los habitantes castellanos de las ciudades de Castilla del Oro resultaban fundamentales para garantizar el flujo conversatorio. Las ciudades actuaron como el entorno de acumulación de conocimiento que permitía construir flujos de confianza con los grupos indígenas vecinos que, a su vez, identificaban a la ciudad y sus habitantes como interlocutores. Los agentes, tanto de una parte como de otra, debían encontrar vías de entendimiento, que, en ocasiones, se construían a través de una superación por vía simbólica de «malentendidos culturales» [6].

En este sentido, las lenguas indígenas y algunos comerciantes o regidores castellanos actuaron como mediadores culturales cuyas labores iban más allá de la mera traducción de una comunicación verbal [7]. Estos mediadores —definidos por la historiografía reciente como «cultural brokers» [8] o «go-betweens» [9]— también traducían símbolos y prácticas e incluso, en ocasiones, ellos mismos se convertían en la personalización de la confianza mutua llevando a cabo una labor de diplomacia intercultural fundamental para el mantenimiento de relaciones entre distintas entidades políticas [10]. En este sentido, y para el contexto de las ciudades de Castilla del Oro, se podría hablar de una «diplomacia informal» en la que agentes «no oficiales» de la Monarquía Hispánica establecían y mantenían contactos de confianza mutua con grupos sociales y políticos externos, si bien formalmente incorporados al entramado político dependiente de la Corona, como eran en concreto los cacicazgos indígenas.

La conversación operaba por definición en el plano urbano, pero no precisaba por sí misma de la existencia física de una ciudad

—*urbs*— en el sentido estricto. Es la ductilidad del concepto de *civitas,* como comunidad urbana coherente y autorreferencial, lo que mejor puede explicar en qué consistía la incorporación de los indígenas vía conversación a la policía urbana [11]. No era necesario por fuerza que los indígenas fuesen incluidos físicamente a la vida en la ciudad, sino que la propia ciudad podía llegar hasta ellos a través de las prácticas llevadas a cabo por los agentes urbanos en diversos contextos. Las ciudades de Castilla del Oro carecían de murallas porque el objetivo de su existencia era expandirse por el territorio, no solo geográficamente, sino también de forma simbólica para extender la policía asociada a la vida comunitaria [12]. Por este motivo, los propios habitantes castellanos de las ciudades debían incorporarse y adaptarse a un modo de vida urbano que, de manera simultánea, debían transmitir y compartir con los indígenas.

En este capítulo se planteará un modelo de relación entre los castellanos y los indígenas en el Nuevo Mundo a través de las interacciones basadas en los principios de gobierno y organización política urbana. Con ello se buscará poner el foco en la importancia de la existencia de ciudades como argumento principal de justificación jurídica y ética de la ocupación por parte de los castellanos de Castilla del Oro. La forja de una *civitas* en la que tuvieran cabida tanto los castellanos como los indígenas resultará fundamental para comprender las formas en las que se trató de llevar a cabo la relación entre ambas culturas. Por ello, se realizará un ejercicio de definición —y redefinición— conceptual a través de la práctica que permita comprender la creación en Castilla del Oro de una cultura política propia en un contexto de relaciones multiculturales a través de la adaptación transatlántica de conceptos políticos de honda tradición europea.

Para comenzar, se elaborará una definición de policía adaptada al Nuevo Mundo, comenzando por su significado original clásico para concluir con su redefinición, tomada de la práctica, por autores enraizados en Indias. A partir de esta definición, se expondrán las formas en las que se produjo la integración dentro de las ciudades de los castellanos y su «toma de amor con la tierra», proceso de identificación y de construcción de lazos de vecindad más allá de aquellos basados en los conceptos peninsulares de familia y propiedad, que eran paso necesario para construir un entorno de policía urbana en el que el fomento de relaciones con los indígenas resultaría fundamental.

A continuación, la identificación de los castellanos con las nuevas ciudades se pondrá en relación con las fórmulas adoptadas para promover el contacto intercultural, comenzando con los intercambios comerciales y la retórica simbólica envuelta en ellos, basada en los principios de la conversación, a partir de los primeros contactos. Por último, se presentarán casos prácticos para analizar la labor de los intermediarios culturales. En especial se tendrá en cuenta la participación de los «indios ladinos» y su importancia más allá de sus labores de traductores de lenguas, y sus formas de actuación para establecer y alimentar un flujo de confianza, atendiendo en particular a los fenómenos de entendimiento y desentendimiento para lograr una interacción sólida y sostenida en el tiempo.

Policía transtlántica

En las definiciones de ciudad de la tradición aristotélica, esta se define como un espacio transformador en el que sus habitantes se convertirían en hombres virtuosos sin apenas esfuerzo, solo por el hecho de habitar en la ciudad. En la teoría, la ciudad se proponía como un escenario dinámico de creación de identidades y entorno de virtudes que, llevado al escenario transatlántico, ningún habitante, ya fuera indígena o castellano, querría abandonar. La dimensión del fenómeno urbano en Indias no se limitaba, por tanto, a la necesidad de una organización social y laboral ordenada, sino que las ciudades se planteaban como los centros de relación fundamentales en los que se llevaría a cabo la conversión de los indígenas a través de la práctica de los conceptos de policía y conversación, que aparecían constantemente entrelazados en los textos.

La lógica que imponía la fundación de ciudades era la de lograr una comunidad urbana que se «expandiese» y permitiese las relaciones interculturales definiendo un estilo de vida asociado a la vida urbana que se encapsulaba en el concepto de *civitas*. Está, más allá de su presencia física, en forma de *urbs,* debía servir para crear un entorno de vida virtuosa al que los indígenas pudieran tener acceso y «contagiarse» de la policía a través de una conversación continuada con los castellanos. Si los castellanos no eran fijados a la tierra «sería un gran deservicio de Dios que no habría cristianos en ellas y los indios no lo serán» [13]. El principal objetivo de los castellanos en el Nuevo

Mundo, según las bulas de Alejandro VI, era lograr la conversión de los indígenas, por lo que, considerando el estado de opinión que consideraba a la ciudad emanadora de toda virtud y única vía para alcanzar la felicidad, no es extraño que esa conversión se previese a través de la incorporación de los indígenas a las poblaciones y a un estilo de vida definido a través de la policía [14]. Por este motivo, los esfuerzos deberían ir dirigidos a mantener en las ciudades a los castellanos que, como fruto de una conversación constante, harían que los indígenas fueran adquiriendo los rudimentos de una «vida política».

Con base en estos principios de convivencia urbana, las Leyes de Burgos de 1512 definieron la modalidad de relaciones con los indígenas, que no debía basarse en la coacción, sino en diversas variedades del «amor». La conversión o evangelización se llevó a cabo en el plano local, desarrollando relaciones de confianza entre los vecinos de una población y los cacicazgos vecinos, a través de diversas estrategias que, en todo caso, estaban muy vinculadas a los modelos de sociabilidad urbana tradicional. La policía era un concepto plenamente asociado a la vida urbana y que, en su propio origen semántico, incorporaba el término «polis». De esa manera, cuando en las normas, leyes y teorías respecto a la forma en la que los indígenas debían ser atraídos a una forma de vida «civilizada», a lo que se estaba aludiendo era a que debían ser incorporados a una vida urbana. Al mismo tiempo que los castellanos se asentaban y, en cierto sentido, se convertían a la buena policía, debería comenzar la conversión de los indígenas. El concepto de policía, que tenía un carácter polisémico en la Europa moderna, adquirió nuevos matices que perfilaron una nueva definición al ser aplicado a las relaciones entre europeos e indígenas en el Nuevo Mundo [15].

En los contextos urbanos, se trataba de extender la policía a través de la conversación. La conversión, en estos ámbitos, no se consideraba como una empresa solo religiosa y, por lo tanto, no solo los religiosos deberían tomar parte en la misma; más bien se trataría de una conversión integral, que implicaba el concurso de toda la sociedad castellana en conjunto, religiosa y laica. No era, por tanto, una conversión solo a la fe católica, sino también a la vida civilizada encapsulada en los planteamientos de la policía y cuya principal vía de transmisión no sería una enseñanza reglada, sino un ejemplo cotidiano, por lo que el contacto debía ser constante y entendido a largo plazo [16]. Para llevar a cabo esta labor, los castellanos, que acababan

de llegar a la tierra, a unas poblaciones recién fundadas, deberían también ellos ser de alguna manera disciplinados o *convertidos* para poder *transmitir* esa civilidad a los indígenas [17].

Durante las primeras décadas tras la llegada de Colón se escribieron y publicaron en parte descripciones de los indígenas que contribuyeron a definir una imagen que justificaría la necesidad (y la posibilidad o imposibilidad) de «convertirlos». Sin atender, en la mayoría de los casos, a las condiciones concretas de cada territorio y de cada grupo nativo, las descripciones se dividieron entre las que destacaban los rasgos positivos de los indígenas y aquellas que enfatizaban su falta de policía. Quizá la más cruda de las descripciones de los indígenas de Tierra Firme fue la que realizó el fraile dominico Tomás Ortiz ante el Consejo de Indias hacia 1520 y que fue recogida por Pedro Mártir de Anglería. No se ahorró el fraile ningún atributo negativo y mezclaba aspectos morales y políticos, elaborando un catálogo completo del aparente desorden que los castellanos deberían paliar al convertirlos: «comen carne humana» —comenzaba el informe— «son sodométicos [...] andan desnudos [...] no tienen amor ni vergüenza [...] no guardan verdad» y, por supuesto, «son amigos de novedades». Otros de los *atributos* que Ortiz asignó a los indígenas incluían la embriaguez, la bestialidad y el vicio, «son traidores, crueles y vengativos» y muy enemigos de religión, perezosos y ladrones, así como infieles, «hechiceros y augureros, cobardes y sucios». La conclusión que alcanzó Tomás Ortiz fue que «nunca crió Dios tan cocida gente en vicio y bestialidades, sin mixtura alguna de bondad o policía» [18].

Este tipo de descripciones negativas de los indígenas —más adelante recogidas en obras de síntesis como la de José de Acosta [19] o López de Gómara [20] o en escritos de autores desconocidos y menos citados— [21] tendrían el efecto de justificar la labor de los castellanos, condicionando la legislación y, en particular, respecto a la necesidad de fundar ciudades. Todas estas descripciones y muchas otras construyeron, por contraposición, una definición propia de policía en el Nuevo Mundo, convirtiendo el concepto cívico aristotélico en una herramienta clave para justificar la fundación y desarrollo de ciudades en esos territorios en las cuales convertir a los indígenas.

Las dudas sobre la «humanidad» de los indios estuvieron en la base de los intentos de actuación desde la corte y ya existían cuando en 1513, tras la Junta de Burgos provocada por las quejas de los dominicos de La Española, se planeó la gran armada de Pedrarias Dávila. De hecho, la propia expedición comandada por Dávila hubo de esperar a que se resolviesen las dudas de conciencia del monarca para zarpar rumbo a Castilla del Oro. Tal y como narraría el bachiller Enciso años más tarde: «después en el año de 13, estando Pedrarias Dávila e yo para ir a la provincia del Darién con una armada, los frailes dominicos se pusieron otra vez en estorbarlo, diciendo que el Rey no podía enviar a los conquistar» [22]. La Junta de Burgos estuvo impregnada por el ambiente de dudas respecto a los derechos de los castellanos sobre las tierras que habitaban los indios y, fruto de una dicotomía entre una imagen global de los indios positiva o negativa, las «soluciones» que se arbitraron fueron también dicotómicas [23].

Por un lado, tras la crisis levantada por Antonio Montesinos, se articuló la solución del requerimiento, que partía de que una inferioridad intrínseca de los indígenas otorgaba licencia para esclavizarlos según la práctica de guerra peninsular, si bien buscaba esquivar, apelando a la legalidad, las críticas por la injusticia de las acciones castellanas [24]. Por otro lado, las Leyes de Burgos que surgieron de esa junta incluían algunas cláusulas que abogaban por otro modelo de conversión de los indígenas alejado, en teoría, de la coerción y que enfatizaba el contacto continuo entre castellanos e indígenas como la única vía posible para su conversión. Las Leyes de Burgos, en realidad, no ponían en cuestión la licitud de la conquista ni la justicia de la presencia de los castellanos, sino que aspiraban a regular el sistema de trabajo de los indígenas. El problema radicaba en que, tras trabajar y ser doctrinados, «se buelven a sus estançias» y olvidan todo lo que habían aprendido «y tornan a su acostumbrada uçiosidad y viçios». Por lo tanto, entre las medidas de reforma de la relación entre castellanos e indígenas, se promovía que «lo más provechoso que de presente se podría proveer sería mandar mudar las estancias de las caciques e indios cerca de los lugares e pueblos de los españoles, por muchas consideraciones y así porque con la *conversación* continua que con ellos tendrán» se facilitarían tanto «la salvación de sus ánimas como el pro e utilidad de sus personas». Cuando castellanos e indios compartiesen ya un mismo espacio, estos serían «trabtados e industriados y mirados como es razón» [25]. Las instrucciones de 1513 enfatizaron, en la línea de lo previsto en las Leyes de Burgos, que los indios debían ser atraídos a la fe católica «con amor y voluntad y amistad y buen tratamiento [...] y se excuse de forzalos y maltratarlos» [26]. Al nombrar a

Pedrarias Dávila como gobernador, la Corona le instaba a que, para apartar a los indígenas de sus «malas costumbres y vicios», elaborase unas ordenanzas «por do se rijan e gobiernen en toda parte que fuere menester, para que vivan como buenos cristianos, e en toda paz e sosiego e mucha policía» [27].

Derivado del mismo ambiente que movió a la elaboración de las Leyes de Burgos, se recogió pocos años después en La Española una serie de opiniones respecto a si se debía continuar con el sistema de encomienda, debido a la gran mortandad de indígenas. La idea fundamental entre los consultados se resumía en que «ellos [los indios] no pueden por alguna vía venir a ser cristianos, sino por la comunicación de los cristianos españoles que allí residen y esta comunicación no la tendrán estando en completa libertad ni apartados por sí en pueblos» [28]. Por tanto, «por que los dichos indios tomen mejor la manera de vivir políticamente e proveerse mejor de las cosas necesarias lo harán mejor teniendo conversación de españoles viéndoles como ellos lo hacen» [29]. Con el ejemplo de los castellanos y asentados no más lejos de media legua de los pueblos de los castellanos, los indios podrían, entre otras cosas, «venir al pueblo a misa todos los domingos e fiestas de holgar» [30]. Se puede observar, pues, cómo, en la teoría, la conversión de los indígenas estaba indefectiblemente unida a la buena policía de los castellanos, que tendrían que guiarlos no solo con las enseñanzas directas, sino también con el ejemplo cotidiano.

El nombramiento como gobernador y las instrucciones que se entregaron a Pedrarias resultan piezas claves para entender de qué manera aspiraba la Corona a convertir a los indígenas de Castilla del Oro. Las medidas propuestas en las Leyes de Burgos respecto a que había que «hazer sus estançias juntos con las de los españoles», eran aún más necesarias en Tierra Firme que en las islas por el riesgo de que, teniendo más territorio por delante, pudieran huir, por lo que convenía tenerlos si cabe más asentados. Según las mismas instrucciones, «los yndios son mal aplicados al trabajo, e han acostumbrado siempre a folgar». Si en la isla Española se iban huyendo a los montes para no trabajar, se advertía, «es de creer que lo harán muy mejor los de allá [Tierra Firme], pues se pueden ir la tierra adelante». Es más, al considerar las críticas del repartimiento en La Española, las instrucciones de 1513 indicaban que sería preferible relacionarse con los nativos «por la vía de paz e de concierto para que los de la tierra puedan rescibir dellos [de los castellanos] muy buen ejemplo» [31]. Más allá de la legislación que se pretendía implementar desde la corte, los procesos que llevaron a la construcción de comunidades políticas integradas tuvieron diversas fases y estuvieron sujetos a la adaptación de estrategias muy variadas que contaban, en primer lugar, con el asentamiento y creación de lazos sociales entre los castellanos para, casi de manera simultánea, incorporar a ese «cuerpo» también a los indígenas.

El acta de fundación de Natá hacía referencia a que la recién instituida ciudad debía servir en particular para que los indios fuesen convertidos tanto a la religión católica como a «todas las buenas y virtuosas costumbres y policía y buen vivir». Tras la fundación de Acla, Pedrarias Dávila advertía que los indígenas muy pronto se apaciguarían y comenzarían a servir a los castellanos, viendo que, simplemente, «no les cumple otra cosa» [32]. La ciudad, por lo tanto, tendría la capacidad de transformar a los individuos, tanto a los castellanos como a los indígenas. La transformación en los indígenas que preveía la convivencia en ciudades, según la teoría, debería tener efecto de manera casi automática, sin que apenas mediase más transmisión que la relación cotidiana entre castellanos e indígenas, si bien la práctica se encargó de demostrar lo contrario en repetidas ocasiones.

Todos estos principios que habían surgido de la práctica cotidiana y del intento de aplicación de leyes genéricas adaptadas de conceptos clásicos, encontraron una sistematización en la obra del primer obispo de Michoacán, Vasco de Quiroga. La labor de Quiroga fijó los términos precisos de la definición de policía que se venía fraguando en el Nuevo Mundo desde los primeros intentos de Colón por relacionarse con los indígenas en Guanahaní. En su planteamiento, Quiroga renegaba de las descripciones como las emitidas por Tomás Ortiz, que, para él, surgían o bien del odio o bien de la ignorancia, pues el obispo no tenía una consideración homogénea de los indígenas y, además, negaba que fueran por naturaleza de la manera en que eran descritos. Su acercamiento se basaba en que la manera de convertir consistía en «darles leyes y reglas y ordenanzas en que vivan en buena y católica policía y conversación, con que se conviertan y conserven y se hagan bastantes y suficientes con buena industria para sí y para todos, y vivan como católicos cristianos y no perezcan y se conserven y sean preservados y dejen de ser gente bárbara, tirana, ruda y salvaje» [33].

Los problemas de los indígenas no provendrían, en fin, de su propia naturaleza, sino de la carencia de la policía, que, una vez adquirida, los redimiría y cambiaría su forma de vida por completo. Por lo tanto, la ciudad, según estos presupuestos, convertiría a los indios por sí misma y de una manera casi natural, mediante la comunicación cotidiana y un tratamiento basado en el amor y en la transmisión de una forma de vida virtuosa. De acuerdo con estos planteamientos, los indígenas no solo deberían ser objeto de una conversión religiosa, sino también civil y las ciudades serían, obviamente, la piedra angular de todo este proceso. El mismo Vasco de Quiroga resumiría las bondades de este modelo de aculturación, que él llamaría «policía mixta, que en todo ha de poner orden y concierto, así en lo espiritual como en lo temporal». La conversión solo era posible a través de la «buena y cristiana conversación» de los indios con los castellanos y no «viviendo derramados» en los montes. Era, en consecuencia, gracias al «recogimiento en ciudades grandes que estén ordenadas y complidas de todo lo necesario, en buena y católica policía», para asegurar tanto la «conservación, buen tratamiento y ejecución de las ordenanzas de justicia». Para Quiroga, pues, aquellos indios que no vivían en policía, recogidos en ciudades, «nunca tuvieron ni tienen ley ni ordenanza ni costumbre buena alguna ni ciencias donde lo puedan saber ni deprender, sino que todo está puesto en ignorancia y bestialidad y corrupción de costumbres» [34]. No era sólo, por lo tanto, un proceso religioso, sino que los indígenas deberían someterse a un proceso de «civilización» o, incluso, de «domesticación», englobados en el más extenso concepto de policía [35]. Para llevar a cabo esa conversión global, los predicadores debían, primero, reducir a los indígenas «a vivir en poblado con puliçía y enseñándolos el perfecto oro de la razón y después a ser cristianos», de manera que no solo aprendieran «lo espiritual, sino también lo político» [36]. Con el fin de poder llevar a cabo esa labor, los castellanos debían, sin embargo, asentarse de manera permanente y sólida en la tierra, profundizando en sus raíces y generando los entornos de vecindad que pudieran transmitir, como se suponía su deber, a los indígenas en los contextos urbanos.

Tomar amor con la tierra

Fray Juan de Zumárraga, obispo de Nueva España, escribía en 1543 una carta al emperador para informarle de la importancia de la presencia y permanencia de los castellanos en México: «muchos años ha que se tiene por supuesto la mucha neçesidad que esta tierra tiene de los españoles y es tanta quanta en el cuerpo humano la carne tiene de los huesos para ser sustentada». Los españoles, continuaba el prelado, «nos paresçe ser los huesos desta tierra [...] y los indios la carne flaca. Entre estos se requiere gran atadura y vínculo de amor [...] y bienaventurado será el que amansare estas dos naciones en este vínculo de amor» para bien de ambos, tanto en lo temporal como en lo espiritual. Para que los huesos no «despedaçen su propia carne y la carne no se aparte de los huesos», sería necesario que los españoles tengan «reposo y arraigamiento perpetuo» en la tierra para que esta «les sea madre y ellos hijos que la amen, honren y defiendan». El alma que daría vida a ese cuerpo que habían de formar juntos los indios y los castellanos habría de ser la fe, que «formada y inflamada de caridad estuviera en los unos y en los otros y los hiziere una mesma cosa» [37]. Según el prelado de México, el cuerpo debía crecer y hacerse fuerte a través del amor que resultaría de la colaboración y apoyo mutuo de sus miembros.

Si los castellanos conseguían echar raíces en el Nuevo Mundo, eso repercutiría en la conversión de los indígenas a través de la convivencia, por lo que la principal preocupación de la Corona en los primeros años de la presencia de los castellanos en Castilla del Oro fue evitar «la despoblación» castellana, así como la desaparición de la indígena. Los nuevos pobladores de Castilla del Oro tendrían que renunciar a sus tierras y sus *patrias* en el Viejo Mundo para asentarse y tomar amor a unas nuevas, construyendo una nueva identificación que incluía la relación con los naturales. De esta manera, si los castellanos conseguían asentarse en la tierra de manera permanente a través de la fundación y mantenimiento de ciudades, los indígenas podrían ser convertidos, no solo al cristianismo, sino a todo un estilo de vida y, juntos, podrían formar ese cuerpo de carne y huesos que tanto deseaba el obispo de México.

El *amor* —del que derivaban conceptos como la amistad, la solidaridad o la fraternidad— [38] era el sustento de las relaciones familia-

res que, de acuerdo con el planteamiento social aristotélico, se extrapolaba a las formaciones políticas, comenzando, por supuesto, por la *civitas* [39]. El crecimiento de las familias que ya no pueden vivir en la misma casa y van creando barrios era definido por la filosofía política como «engendramiento de las cosas públicas y el ayuntamiento de la sangre e la bien querencia ata los hombres *con amorío*» [40]. El amor formaba parte de la panoplia de elementos que mantenía unido el sistema político del Antiguo Régimen, pues apuntalaba la fidelidad al rey y, al mismo tiempo, unificaba a los miembros de la comunidad en la búsqueda y defensa del bien común [41].

Para Alonso del Castrillo, quien escribió el *Tractado de la República* en 1520, el «entrañable amor de la República» era engendrado por «la naturaleza de la tierra, las haciendas, las moradas, los hijos y las mujeres». Aquellos a los que les faltaba ese amor se convertirían en «amigos de novedades» y, por ello, estarían inclinados a no permanecer en ningún lado y con su actitud provocarían «la perdición de los hombres y de los pueblos» [42]. Los nuevos vecinos de las poblaciones de Castilla del Oro tenían que aprender a amar a su tierra, lograr identificarse con las nuevas ciudades, construyendo con ello la propia identidad colectiva para poder llevar a cabo la labor que les correspondía en nombre de la Corona y en el suyo propio. En resumen, los individuos recién llegados a Castilla del Oro deberían lleva a cabo un proceso de naturalización y construir una nueva identidad local a través de todas las vías posibles y con la familia extensa, la propiedad y la «virtud» como piedras angulares.

La organización social de corte aristotélico se basaba en los planteamientos de *oeconomía* —la organización de la casa— entendida esta en un sentido que a su vez definía los vínculos políticos y sociales [43]. La *casa,* por lo tanto, no era solo un ámbito privado, sino que configuraba el espacio público y determinaba la organización social [44]. El esfuerzo en busca de la agregación de los habitantes en ciudades y el empeño por juntar a las familias respondía a la aplicación estricta del modelo teórico tradicional de matriz republicana. La identificación de los individuos con las poblaciones provenía de su identificación con sus familias y con la creación de unos vínculos basados en particular en la cohabitación y la construcción de linajes familiares. «Mientras esta estabilidad no oviere» —escribía fray Juan de Zumárraga en 1543— «ni estovieren arraigados y fundados como naturales en ella, avrá menos provecho en lo espiritual y lo temporal y teniendo ella posesiones y propiedades que les duela dexar y perder, y viniendo con contentamiento por lo perder lo suyo defiendan lo demás que es el señorío de VM y bien común de la república» [45].

La conformación de la república se sustentaría, por lo tanto, sobre los mismos cimientos doctrinales que la formación de las familias. En cierto modo, las bases de la conformación de la república eran la formación de las familias, como espacio de creación de vínculos personales, que determinaban los vínculos sociales [46]. Con estos presupuestos, la pertenencia a una comunidad local —la vecindad— adquiriría una interpretación que no se basaba tanto en la planificación y el impulso impuesto desde arriba, a través de concesiones de privilegios —como las propiedades o las exenciones de impuestos— o cartas de naturaleza, sino en el cultivo sistemático de las relaciones interpersonales en relación con un contexto urbano, de manera que la vecindad se convertía en una «situación» más que en un «estatus» [47]. De este modo, los vínculos que unían estas relaciones vecinales no eran sólo jurídicos, sino que también eran de índole moral y aun religiosa, pegados a la defensa de los intereses familiares encapsulados en la *oeconómica,* lo cual limitaba de manera evidente la interpretación o implementación de un «plan estatal» para definir la sociedad que se estableció en el Nuevo Mundo y, en concreto, en Castilla del Oro [48]. De esta manera, la propia comunidad regularía la entrada y salida de sus miembros. En palabras de Bartolo de Sassoferrato *«civitas sibi facia civem»,* y no lo haría exclusivamente a través de la defensa de los derechos, sino por la promoción de las virtudes [49]. La comunidad regulaba a sus miembros y estos tendrían que responder ante la misma, de manera que la virtud pasaría a ser un «hecho político», que se definía a través de la rectitud y la bondad moral; la virtud individual sería parte de la virtud colectiva, con la posibilidad de que la propia comunidad regulase estos comportamientos con su capacidad «adiestradora» [50].

Desde el inicio de la población de Castilla del Oro, la Corona había promovido la unificación de familias, a través de ventajas fiscales y de pagos de los pasajes para transportar allí a las mujeres de los castellanos y también a través de los matrimonios entre castellanos e indígenas. El bachiller Corral, como procurador, había destacado en su informe, hacia 1524, la conveniencia de que los castellanos se casasen con mujeres indias «para pacificarse mucho más la tierra y conversarse con más confianza y amor» [51]. En la misma fecha, quizás a

sugerencia del propio procurador Corral, una cédula dirigida tanto al obispo como al gobernador había promovido «los casamientos entre indígenas y castellanos» [52]. Todo bajo la premisa de que «los hombres casados son los más provechosos para la dicha tierra e que más miran e procuran el bien universal della como saben que han de residir e permanecer en ella» [53]. El propio Corral se casó con una indígena, matrimonio que dio lugar, como se verá, a una serie de relaciones que reforzaron de manera decisiva los lazos interculturales. La estrategia seguida por Diego Corral también reforzaría la integración de este y sus descendientes en la estructura social prehispánica, a través de la toma de contacto y relación con las mujeres indígenas, que eran en muchos casos el sostén social tradicional. Según el planteamiento teórico aristotélico, la ciudad —y, en consecuencia, el cuerpo político— no era sino un agregado natural de familias dispuestas a un mismo fin [54]. En función de este principio, la formación y/o unificación de familias —y el reparto de solares por cuatro años— en el Nuevo Mundo tenía el objetivo de crear un tejido social tupido para el cual se pondrían en marcha diversas estrategias [55].

La generación de una identificación de los individuos con sus poblaciones fue, sin embargo, un proceso más largo y complejo, que no terminó con el reparto de solares o la agrupación de familias, sino que implicó una adaptación continua de los castellanos a sus nuevas situaciones, aplicando y adecuando a su vez los presupuestos teóricos acerca de la creación de vínculos afectivos con las nuevas tierras. Los habitantes que aspirasen a ser reconocidos como vecinos de una comunidad no debían solo cumplir con los mínimos respecto a tener una familia y sostener propiedades, sino que, como veremos, deberían ensanchar el cuerpo social a través del mantenimiento de «casa poblada» e intentar promover una vida virtuosa. Durante los primeros años de la conquista de Tierra Firme se emitieron al menos dos informes en los que se enfatizaban de manera explícita estos dos pilares —familia y propiedades— para intentar frenar el despoblamiento al que se estaban viendo sometidas las primeras poblaciones y que sus habitantes se comprometieran de una manera más intensa con la comunidad.

A finales de 1524 y ante el más que probable riesgo de despoblamiento de Santa María la Antigua, el bachiller Diego de Corral había propuesto una serie de medidas «con el deseo de que esta ciudad permanezca», pues si no lo hacía la Corona recibiría «deservicio y vosotros [los habitantes] mucho daño». El problema consistía en que los que llegaban nuevos a la tierra «no hacen edificios que duren ni procuran de criar, ni granjerías, ni otras cosas necesarias a la conservación de los pueblos». El reto estaba en conseguir que aquellos que acudiesen a las nuevas tierras tuviesen alicientes para estabilizarse en el territorio e ir «de asiento por vecinos». Para lograr esto se indicó que los habitantes solo pudieran tener solares en propiedad en los lugares en los que fueran a residir y no en otros. Unida a esta, otra de las medidas propuestas por Corral para afianzar la población era que se pagase «el pasaje y matalotaje a cien vecinos casados que quisiesen ir de estos nuestros reinos a esas partes con sus mujeres e casas movidas», ya que era moneda corriente la idea de que los casados, ya fuera con mujeres castellanas o indígenas, eran mejores y más fiables pobladores y, para ello, «traen sus ganados y entienden en las otras granjerías y heredamientos que saben que faltando han de quedar a sus hijos y herederos y sucesores». Las personas así asentadas, por ser «hábiles y antiguos son ya personas *fechos naturales* de la tierra, que han de permanecer y fenecer en ella» y por ese motivo «desean el bien della» [56]. La labor del procurador Diego de Corral encontraría una reacción inmediata con una serie de cédulas, emitidas en mayo de 1525, cuyo objetivo era intentar tomar medidas para fijar a la tierra a los vecinos y que la ciudad de Santa María no se despoblase. Aunque sin éxito, este movimiento refleja, por un lado, la capacidad de los emisarios de las ciudades de Castilla del Oro para promover sus intereses en la corte y, por otro, el carácter decisivo que las familias —también las familias mixtas, como se comprobará más adelante en este capítulo— tenían para la configuración del espacio político de los territorios del Nuevo Mundo.

Los oidores de la Audiencia de La Española, y pobladores con larga experiencia en Indias, Alonso Zuazo y Diego Espinosa, remitieron en 1528 un largo informe a la corte sobre la despoblación de la isla en el que trazaban un panorama de los problemas que lo habían causado y las fórmulas —basadas en una naturalización efectiva de los individuos— para evitar que se volviese a producir en otros lugares. El problema, según ellos, era que los castellanos que acudían a las villas y ciudades no se asentaban como verdaderos pobladores, sino más bien como «robadores de la tierra» que andaban, empleando una metáfora potente para los cristianos, «almogávares de población en población». En su informe casi daban por perdida la pobla-

ción de La Española, a la luz del panorama que describían, pues «todos los pueblos que hasta aquí estaban poblados se han consumido y otros deshechos y despoblado del todo», por lo que centraban sus esfuerzos en evitar que este problema se repitiese en los territorios de Nueva España y Tierra Firme [57]. Para ello «se debía poner orden y manera como verdaderamente se pueblen y por manera que las poblaciones que se comenzasen permanezcan» y asegurar esa población implicaba una serie de medidas.

La primera de esas medidas se basaba en la tradición de aquellos antiguos pobladores, que «poblaron las tierras como fueron los troyanos o los romanos, vándalos, hunos, griegos y los de la tierra de promisión e aun los de nuestra España», que para fundar las poblaciones enviaban «gentes casados y con sus mujeres, hijos e deudos e parientes e con determinada voluntad de ellos e los que de ellos viniesen permaneciesen perpetuamente en tales tierras» y les hacían jurar que cumplirían como verdaderos pobladores de las tierras. La presencia de las familias forzaría a los pobladores a trabajar para sostenerse ellos y a sus parientes, de manera que «teniendo presente los dichos sus deudos y parientes e amigos e allegados muy en breve olvidaban su propio natural donde nacieron y *se hacían naturales* verdaderos de la nueva tierra que poblaban», afirmaban Zuazo y Espinosa. Aquellos que, en virtud del reparto de solares, la encomienda de indios o el repartimiento de tierras, adquiriesen esa naturaleza no podrían ir a residir a otro lugar «so pena que por holgazán y vagabundo fuese condenado en lo que tuviese y desterrado para España». De esta manera, según los autores, se sentaría un precedente y los que solo fueran a rescatar botín se lo pensarían antes de embarcarse. La propiedad y la familia serían los pilares básicos que sustentarían la pertenencia a una comunidad urbana, pues esos nuevos vecinos «sabiendo que han de fenecer en aquellas poblaciones tomarán mucho *amor a la tierra* y harán en ella edificios de perpetuidad» [58].

Vecindad y naturaleza eran conceptos que, a la luz de estos informes, resultaban hasta cierto punto volubles. En Castilla del Oro, la naturaleza como tal se podía construir y hacía referencia más a una actitud de predisposición personal hacia la permanencia en la tierra y una identificación con la misma que a los orígenes ancestrales o al lugar de nacimiento. La vecindad, por su parte, respondía a similares planteamientos de flexibilidad y movilidad, si bien para acreditar la vecindad se intentaban implementar ciertos criterios administrativos. Para garantizar el acceso a la vecindad, que comportaba la consecución de ciertos derechos y privilegios, se había tratado de regular la permanencia en la tierra a través del derecho a la propiedad de solares durante cuatro años, como una vía para generar una identificación con la tierra que desembocase en el *amor* del que hablaban Zuazo y Espinosa [59]. Sin embargo, a la luz de las fuentes, en las poblaciones de Castilla del Oro no se respetaron estas normas de permanencia, pues comenzaron a proliferar, en breve plazo, las vecindades múltiples de individuos que podían presentarse como vecinos de varias poblaciones al mismo tiempo. El fenómeno de la acumulación de vecindades en un mismo individuo no era exclusivo de Castilla del Oro ni del Nuevo Mundo, donde sí alcanzó una gran complejidad, provocada sobre todo por el enorme movimiento de personas de una población a otra, tanto dentro de los límites de Castilla del Oro como entre diversas regiones de las Indias. Además, en la Castilla de esta época el fenómeno se concentraba en especial en el ámbito rural —asociado por lo general al uso de los pastos comunales—, mientras que en el caso de Castilla del Oro las adscripciones vecinales lo eran a núcleos urbanos [60].

A pesar de que, jurídicamente, todos aquellos implicados en la fundación de una población pasaban de forma automática a ser *vecinos* —en una carta al rey hacia 1537 sobre el estado de la situación en la gobernación de Santa Marta se hacía referencia a que, en el golfo de Urabá, el licenciado Vadillo «a hecho hazer un pueblo *dando* a vuestra majestad veçinos españoles»— [61], prevalecía la idea de que, tanto vecindad como naturaleza eran categorías que se podían hacer o conseguir [62]. En el permiso que la Corona otorgó a los habitantes de Santa María para ir a poblar a otros lugares se advierte a estos que, aquellos que fundasen nuevos lugares, mantendrían la vecindad, a pesar de pasar a residir en otro lugar [63]. Casos similares se observaron más adelante, cuando alguno de los regidores de la ciudad de Panamá lo fueron también de Natá, en el plazo de unos pocos años. Tal fue la situación de Gonzalo Martel de la Puente, quien fue regidor de Panamá desde 1529 y en 1537 lo fue también de Natá, en este último caso además con el requisito concreto de residir en la ciudad [64]. Para alcanzar el puesto de regidor era forzoso ser vecino de la ciudad o al menos ser tenido como tal, por lo que su estatus se debió ver alterado en varias ocasiones. Además, Martel de la Puente tuvo solares tanto en Panamá como en Nombre de Dios, por lo que es probable

que en algún momento también *actuase* como vecino de esta última ciudad [65]. Unido a la posibilidad de acumular vecindades en Indias, se observa también que, de manera frecuente, individuos mantuvieron su avecinamiento en ciudades de Castilla a pesar de sostener otra en el Nuevo Mundo, como en el caso de Toribio Montañés de Lara, también regidor de Panamá, quien, al serle concedido un escudo de armas, se declaraba vecino de Sevilla [66].

Todos estos movimientos de vecindades y naturalezas indican que ambas categorías no eran en absoluto fijas y que se iban construyendo poco a poco en función, en parte, de las propias decisiones de las personas implicadas, que a su vez construían la realidad social en la que se movían [67]. La posesión de tierras y la permanencia en el mismo espacio durante un tiempo, que habían sido las condiciones tradicionales de acceso a la vecindad en Europa, no funcionaban de igual manera en el Nuevo Mundo o, al menos, en esta fase inicial de Castilla del Oro [68]. De hecho, era tan poco común el hecho de asentarse en un único lugar que la permanencia en una misma población pasó a formar parte de los méritos que los individuos alegaban para reclamar mercedes de la Corona.

En las relaciones de méritos y servicios que se comenzaron a emitir desde casi el inicio de las fundaciones de poblaciones, muchos de los que aspiraban a recibir mercedes incluían en sus probanzas el hecho de tener casa poblada y sostener en ella a varios parientes y sirvientes, asimilando su condición a la del *pater familias* tradicional [69]. Juan de Castañeda trajo a su mujer desde Castilla y siempre mantuvo casa «dando de comer a diez o doce cristianos poco más o menos» [70]. Otros, como Gonzalo de Palma, alegaban haber tenido casas pobladas tanto en Panamá como en Nombre de Dios, «con muchas armas, caballos y criados y allegados» [71]. La permanencia en la tierra y la instalación de una casa implicaba el ejercicio de una vida honrada —«como los principales de la tierra»— [72] y la pretensión de ligarse a la población de manera permanente, lo cual hacía a los solicitantes merecedores de una recompensa en forma de mercedes. El mantenimiento de esas *casas pobladas* era casi la única manera de que las villas y ciudades de Castilla del Oro se mantuviesen habitadas, de manera que la Corona, tal y como solicitaban los peticionarios, debería participar en su sostenimiento.

Resulta, pues, evidente que la unión de familias en el Nuevo Mundo no tenía solo una motivación moralizante —como advertiría el obispo de Nueva España Zumárraga con la llegada de los hombres acompañados de sus esposas «se quitarán muchas offensas de Dios»— [73], sino que implicaba la creación de una sociedad en la que la familia generaría unos vínculos basados en la defensa del patrimonio familiar que, a su vez, repercutirían en el apuntalamiento de la vida en sociedad.

Los principios que sustentaban la organización social en las ciudades de Castilla del Oro se debían ver acompañados de una pretensión a la virtud y a la creación, entre los propios castellanos, de un entorno de policía urbana que hiciese más tupido el tejido de relaciones citadinas. Los matrimonios mixtos, promovidos oficialmente desde el comienzo de la ocupación, serían una de las vías fundamentales para el asentamiento de los castellanos en la tierra; por el contrario, el amancebamiento implicaba un desarraigo que sería punible en caso de que no se acompañase del compromiso de permanencia. En ese sentido, la permanencia en la tierra, pero también la atención al cumplimiento de las normas de convivencia y moralidad, encarnadas en el concepto de «pecados públicos», resultaría fundamental para lograr una integración de los castellanos que hiciera posible la conversación con los indígenas.

Gonzalo Fernández de Oviedo, al afanarse en el «castigo de los pecados públicos en que muchos estaban envejecidos» cuando recibió la vara de alcalde mayor de Santa María la Antigua hacia 1521, tomó la actitud de un padre de la república, tanto que él mismo llegó a considerarse como tal por su labor «en pro y utilidad de la república», que llevó a que en la comunidad, según sus palabras «me tenían por padre, e yo había sustentado aquella república, que no la quisiese desamparar en tal sazón» [74]. Fernández de Oviedo consideraba que debía promover la defensa de la ley y el honor de la ciudad a sus propios intereses personales para hacer justicia [75]. Oviedo tenía intereses económicos muy importantes en la ciudad y su desaparición habría supuesto prácticamente su ruina, por lo que intentó a toda costa su mantenimiento a través de la promoción de las virtudes públicas [76]. Su interés se enmarcaría en la consideración aristotélica de la ciudad como un entorno de virtudes, una de las cuales sería la actuación de una justicia ejemplar que evitaría que nadie quisiese abandonar la ciudad [77].

En el poco tiempo transcurrido desde la fundación de Santa María, Fernández de Oviedo presumía de haber conseguido desarrollar

un auténtico *amor* por la tierra, un «proceso de identificación» que había conseguido solidificar un acelerado sentimiento de pertenencia que le impulsaba a actuar en la defensa de su patria [78]. Su labor, en el relativamente poco tiempo que estuvo en el cargo, se basó en intentar hacer cumplir las normas de 1513, que, como el equivalente a unas «ordenanzas de policía» al estilo europeo, regulaban el comportamiento moral de los habitantes de las ciudades [79]. Los vicios públicos que persiguió fueron el abuso de los juegos de azar, cuestiones relativas al mercado como evitar pesar carne los sábados o el amancebamiento público [80]. Este último punto, que podría considerarse la antesala de la creación de una ciudad mestiza, tanto biológica como culturalmente, sería de esta manera frenado como un intento de mantener con vida una población sobre la base de criterios de pureza cultural. Oviedo buscaba imponer, con su actuación, una cierta idea de orden cívico cuyos referentes estaban en el Viejo Mundo pero que ya se comenzaban a resquebrajar en el Nuevo [81].

El «amor a la tierra» se nutriría —y se demostraría— a través tanto del cumplimiento de las normas morales comunitarias como de la voluntad de asentamiento y el trabajo de la tierra. Según este planteamiento, serían las relaciones entre los vecinos las que sostendrían el edificio de la ciudad más que el cemento de las construcciones. A pesar de todos los esfuerzos de Fernández de Oviedo, o se podría incluso aventurar que en parte a causa de ellos, la ciudad de Santa María se vació poco a poco a favor de Panamá, si bien la *civitas* de Santa María sobrevivió durante bastante tiempo tras la despoblación, de manera que los vínculos comunitarios creados allí se trasladaron a una nueva *urbs*. El propio Fernández de Oviedo fue regidor de la nueva ciudad de Panamá, cargo que heredó a su vez su hijo Francisco de Valdés en 1532, lo cual refuerza la idea de que las comunidades urbanas en el Nuevo Mundo podían moverse, pero, sin embargo, perduraban tanto en su formulación jurídica como en su formulación afectiva y suponían, en fin, el sostenimiento del poder castellano en Indias [82].

Las Ordenanzas de 1573 actuarían, al final, como recopiladoras de las prácticas políticas acumuladas durante las siete primeras décadas de presencia castellana en Indias. En ese cuerpo legislativo se definía al vecino como al «hijo o hija, o hijos del nuevo poblador y sus parientes, dentro o fuera del cuarto grado, teniendo sus casas y familias distintas y apartadas y siendo casado y teniendo cada uno casa de por

sí» [83]. Los pilares sobre los que se asentó esta definición eran, pues, la familia extensa y las propiedades, pero, al mismo tiempo, incorporaban en esas categorías elementos de la práctica política que se han podido ver en estas páginas derivados de la aplicación de principios tradicionales adaptados a las nuevas realidades. La naturaleza, concepto reservado en su origen para los indígenas, se fue volviendo una categoría mixta, a la cual los castellanos se incorporaban —«se hacían naturales»— a través de diversas estrategias entre las que destacaban el matrimonio y la construcción de una identificación común con la tierra a través de la fundación y mantenimiento de las ciudades.

Todos los principios descritos componían el cuadro de relaciones entre castellanos que debían dirigirse al cumplimiento de un estilo de vida basado en la «buena policía» urbana, que a su vez había de extenderse a los indígenas o incorporarlas si ya habitaban en un entorno urbano. Esta serie de medidas y movimientos de población configuraban un tejido urbano que tomaba la forma de una *civitas* en la que, a través de interacciones culturales, se iban al mismo tiempo incorporando los indígenas. Estos no deberían, como se verá en las páginas siguientes, incorporarse físicamente a la ciudad, sino que la ciudad *acudiría* a ellos a través de los agentes de esta.

Comercio y conversación urbana

El vehículo fundamental para lograr el cambio que los indígenas, a la luz de las descripciones de su estilo de vida, necesitaban fue un concepto que se repetía de manera recurrente en todas las propuestas: la conversación. Este concepto vería adaptado su significado tradicional, tomado de la obra Aristóteles, a la práctica en las Indias para fomentar las relaciones con los indígenas. El primer capítulo del segundo libro de la primera traducción al castellano de la *Política,* en 1509, se abría con la idea de que «la ciudad es una comunión»; en la versión italiana de 1551 *comunión* se convertía en que «il governo è una certa compagnia» para pasar a verterse en 1584 por el célebre Pedro Simón Abril como «el gobierno de la República es una comunicación» [84]. Las tres traducciones consideraban la ciudad como un lugar fundamental de intercambio, tanto de bienes como de una forma de vida que la convertía en una comunidad cívica coherente. En la traducción de los principios políticos aristo-

télicos que fue el *Tractado de República* de Alonso del Castrillo, sin embargo, la palabra elegida para enfatizar el carácter comunitario de la ciudad fue «conversación», entendida, siguiendo una lectura ciceroniana de Aristóteles, como el sustento principal de la vida urbana hasta el punto de que «do falta conversación, deshácese la compañía, y deshecha la compañía deshácese el nombre de ciudad», porque «¡qué cosa puede ser más dulce que la amigable conversación, pues es poderosa para se sustentar las gentes que la natura cría!» [85]. La ciudad habría sido fundada, según otro teórico aristotélico castellano, «porque ommes, viviendo juntamente en lugar conversen y vivan delectablemente» [86].

La conversación no era, conceptualmente, un mero intercambio de palabras, sino que englobaba toda una forma de vida, una manera de relacionarse los hombres asociada directamente a la ciudad. La definición del *Tesoro de la Lengua,* de Covarrubias, así lo atestiguaba al vincular «conversar» con el propio hecho de la vida urbana al definirlo como «tratar urbanamente y comunicar con otros», al tiempo que se relaciona al «conversable» con lo «apazible y tratable» y al «desconversable» con quien es «retirado y desapazible» [87]. Stefano Guazzo, en *La civil conversazione,* publicado por primera vez en 1574, incluye la conversación como uno de los elementos definitorios de todo lo humano, origen de la alegría y la tranquilidad y remedio de la soledad. Para que esa «conversación civil» tuviera efecto había de ser «decente, política y urbana» para constituir al «hombre civil y prudente» y no solo en las grandes ciudades, «sino también a las villas, lugares y aldeas del territorio», lo cual implicaba a su vez una cierta universalidad en el propio concepto de conversación civil ya que «se entiende igualmente con los que viven en una misma ciudad que con cualquier sujeto en cualquier parte que se halle» [88].

Entre los elogios que Pedro de Alcocer dedicó a la ciudad de Toledo se encontraba, de hecho, que «es de mucho alabar y engrandecer en esta ciudad, la forma de su asiento, su sanidad, fertilidad y gran fortaleza, y su virtuosa y noble constelación que inclina a sus moradores a ser de dulce y amigable conversación con todos, mayormente con los extranjeros» [89]. La conversación era, según los teóricos, el día a día de la vida urbana y política, que aunaba tanto la reflexión filosófica como el trato cotidiano entre los ciudadanos, convirtiéndolo a la «vida política» en la más alta, quizá la única, forma de vida posible

y que además tendría la capacidad de unir a gentes diversas con un mismo lenguaje común [90].

La necesidad de su aplicación para la conversación hizo que el concepto de «conversación» se adaptara a las circunstancias del Nuevo Mundo en relación con la fundación de ciudades y el intento de atraer a ellas a los indígenas. El efecto de la conversación era, por fuerza, lento, comparable al de una gota de lluvia sobre un muro, pero a la larga «tan pegajoso es, entre los hombres, el amor con la mucha conversación» que les haría «perder el temor con lo cual aprenderían la doctrina, la lengua castellana y las buenas costumbres de los castellanos» [91]. El proceso debía iniciarse cuanto antes, pues hacía mucho más efecto entre los indígenas «que conversan entre cristianos desde chiquitos» [92]. A pesar de que la conversación implicaba algo más que un mero intercambio verbal, resultaba obvio que era indispensable la presencia de lenguas que «nos ayuden a inducir y atraer todos los indios a los pueblos y para todo lo que acerca de ello se hubiere de hacer» [93]. Como se verá más adelante, la labor práctica de los lenguas en los intercambios comerciales trascendía la del mero traductor, para convertirse en un agente de transmisión cultural, lo cual convirtió a estos individuos en personas muy valoradas, tanto por los propios indios como, sobre todo, por los castellanos, hasta el punto de que eran trasladados de un territorio a otro en función de las necesidades.

Todas las prescripciones para atraer a los indígenas a «policía» aludían al concepto cívico de conversación, en que destacó sobre todo el papel del comercio para potenciar la comunicación entre indígenas y castellanos. En las transacciones comerciales, como se verá, se intercambiaban mucho más que objetos y se *conversaba* mediante más que simplemente palabras. En el año 1521 se publicaron dos cédulas que recogían los argumentos relativos al buen tratamiento de los indígenas y su implicación en el comercio. La primera iba dirigida a Francisco de Garay para su población de la región de Amichel, en Nueva España. En este texto se le prohibía hacer repartimiento y se le instaba a que «lo que con ellos contratáredes, ha de ser por vía de comercio y contratación, e de su voluntad, y no de otra manera», ya que así se facilitaría su conversión mediante el «amor y del buen tratamiento» [94]. La segunda fue una cédula de Carlos V para la ciudad de Panamá que, a petición del cabildo de esta, daba licencia a todos los habitantes para comerciar con los indígenas de

manera clara, abierta y libre sin que los indios fueran «inducidos, atemorizados e apremiados». En la cédula se fundamentaba la recomendación porque era

> «principal deseo [...] que los yndios naturales dellas vengan a conocimiento de nuestra santa fee católica e vivan en la *policía* e de la manera que viven los cristianos españoles para que se salven y conserven y para esto por lo que por experiencia se ha visto el principal remedio que hay es la conversación entre los dichos indios y los dichos cristianos y porque esta se puede mucho mejor tener habiendo entre los unos y los otros trato y contratación por vía de rescates y comercio» [95].

El bachiller Corral lo expondría de manera clara en 1524. Según su informe, los indios que vivían en la costa cercana a la ciudad de Santa María del Darién «son todos o los más dellos Caribes que comen carne umana y de guerra». La única manera de que los cristianos pudieran convertir a los indios y «aprobechar de su conversación» sería con «alguna manera de contratación de rescates como ahora hazen los vecinos de la dicha ciudad». Corral solicitaba a la Corona que hiciera merced de no permitir que «ningunos vecinos ni moradores de otros pueblos de la tierra» rescatasen o contratasen con los indios excepto los de Santa María, enfatizando así el carácter autónomo de la iniciativa liderada por la propia ciudad, para la conversión. Según el mismo informe, los vecinos de Santa María del Darién ya conocían a los indios y caciques de la zona y tenían con ellos «sus conciertos y señas de seguridad muy guardadas» y sus navíos llevaban «cierta seña porque sepan que aquellos son de paz y les han de guardar verdad». De igual manera, la relación entre los vecinos de Santa María y los indígenas aconsejaba que los indios que vivían en los términos de esa ciudad no se pudieran encomendar a otras personas «sino a los vecinos de la dicha ciudad porque desta manera serán muy mejor tratados y tendrán muy más verdadera amistad y conversación» [96]. La presencia de vecinos de otros pueblos en la zona causaría que los indígenas que comenzaban a estar de paz con los castellanos de Darién volviesen a desconfiar de todos los castellanos en conjunto. Así, los contactos entre los castellanos e indígenas eran promovidos desde la escala local y a través del contacto cotidiano.

El comercio era considerado, desde la Antigüedad, como una de las vías más directas para establecer una relación de amor y concordia entre los pueblos [97]. Según el planteamiento de Séneca, que sería recogido y reelaborado por teóricos cristianos como san Juan Crisóstomo o san Basilio el Grande, la Divina Providencia habría actuado de tal manera que no todos los hombres tuviesen acceso a todo lo necesario con el fin de promover las relaciones humanas. Durante los siglos medievales y la temprana Edad Moderna, el comercio había sido una de las vías más habituales de relación entre diferentes pueblos, con independencia de las disputas religiosas o políticas [98]. Sin embargo, el comercio entendido como una parte de la conversación no respondía a la lógica mercantil, sino a una que se justificaba por su utilidad como vía de relación y que se basaba en la creación de una relación de confianza entre sociedades de orígenes y estructuras diversa [99]. La naturaleza que, según el planteamiento aristotélico «no hace nada en vano», a pesar de que no había concedido todo lo necesario a todos los pueblos, sí que habría procurado de un espacio de relación común que sería la ciudad —y todo lo que esta representaba— con el fin de ofrecer un escenario para el intercambio de todo lo necesario, generando una amistad que conseguiría «lo que Pitágoras quería que en la amistad se haga, es a saber, que uno se haga de muchos» [100]. Este tipo de comercio respondía a una justificación moral que no basaba su utilidad en el valor del objeto que se intercambiase, sino en la intención y el «ánimo con que se da y se hace; porque el beneficio no consiste en lo que se haze o se da, sino en la voluntad del que lo da, o lo haze», con lo que el beneficio siempre es bueno, «y lo que se haze, o se da, no es en si bueno, o malo» [101]. Cualquier otra consideración del comercio que se enfocase a una ganancia crematística podría conducir a la usura y perdería su justificación moral, que se basaba en los mismos principios de la *oeconomía,* y que partían de que toda comunidad política no era sino una derivación de la comunidad natural de familia [102].

En el caso de los indígenas del Nuevo Mundo, este tipo de economía donativa encerraba un interés concreto como vía para lograr su conversión y haría de ella, así, uno de los principales sustentos de la justificación de la presencia castellana en Indias: una vida ordenada en ciudades, con el establecimiento de la conversación a través del comercio extendería entre los indios los principios de la policía [103]. En el ámbito de Indias, Francisco de Vitoria y los miembros de la Escuela de Salamanca hicieron coincidir ambos planteamientos —comercio y conversión— como parte del debate en torno a esos dere-

chos. Los cristianos tendrían el derecho natural a la predicación *(ius praedicandi),* que les daba a su vez derecho a la peregrinación *(ius peregrinandi)* [104]. Basándose en estos principios, los indígenas no tendrían derecho a excluir a los castellanos de su comercio, pero tampoco los castellanos podrían excluir a los indígenas, pues «la amistad entre los hombres es de derecho natural y es contra la naturaleza estorbar el comercio y la comunicación entre hombres que no causan ningún daño». Comercio y comunicación formaban parte del mismo proceso que, también, seguía amparado por la lógica del orden universal según el cual «hay muchas cosas en que los bárbaros abundan y que pueden por cambios adquirir los españoles» [105]. El comercio, pues, formaba parte de los argumentos doctrinales de fondo que debían coadyuvar a acercar a indios y castellanos y que estos, tras haberse asentado en ciudades, traspasasen su forma de vida a aquellos.

Ya en su primer viaje, tan pronto como arribó a las costas de Guanahaní, Cristóbal Colón había entregado «graciosas mil cosas buenas que yo llevava porque *tomen amor*» y no solo amor, sino que «allende d'esto se farán cristianos, que se inclinan al amor e servicio de Sus Altezas y de toda la nación castellana, e procuran de aiuntar de nos dar de las cosas que tienen en abundançia que nos son necessarias» [106]. En la zona de la llamada Costa de las Perlas, explorada también por el almirante hacia 1498, aquellos que traían oro o especias lo habían conseguido «parte venciéndolos en cruda guerra y parte a cambio de cosas nuestras con los isleños» [107]. Gonzalo Fernández de Oviedo ya había destacado que una de las mejores cosas que había hecho para beneficio de la ciudad de Santa María, de sus residentes y de todos los castellanos en general fue destinar una carabela de su propiedad con una tripulación, provisiones y armas de paz y de guerra para entrar en contacto con los caribes de Cartagena, las islas Codego y otros lugares [108].

El mismo Oviedo refirió que otros antes que él —Cristóbal Guerra, Juan de la Cosa, Bastidas, Juan de Ledesma y Ojeda— habían intentado desarrollar un flujo comercial con los indios de las islas vecinas, pero que, en realidad, se habían dedicado a «robar y molestar» con el pretexto de estar haciendo comercio. Vasco Núñez de Balboa, como es bien sabido, negoció con los indígenas, en especial con los miembros del cacicazgo de Comogre, su paso a través del istmo para liderar a los primeros europeos que vislumbraron el Mar del Sur desde Tierra Firme. Durante su expedición también aplicó la misma

táctica puesta en marcha por Colón y además comenzó a construir un relato idealizado de lo que esperaba a su expedición al otro extremo del istmo. Según Balboa, más allá del cacicazgo de Comogre, existía oro en abundancia que los habitantes de la zona transportaban hacia las tierras de Comogre para poder intercambiarlo. «El rescate que les dan por el oro», advertía, «es ropa de algodon y yndios e yndias hermosas». Estos indígenas comerciantes, según el relato construido por Balboa, «non los comen como la gente de hacia el rio grande», si no que, en cambio, «dicen que es muy buena gente, de buena conversación, la de la otra costa» [109]. Las prácticas comerciales (en lugar de las antropofágicas) colocarían a los indígenas en una mejor disposición para la conversación —y conversión— frente a los de otras regiones. En la dicotomía tradicional entre aquellos que los castellanos calificaban de bárbaros —y estarían relacionados con prácticas de antropofagia— y los indígenas receptivos a la «civilización» —«de buena conversación»—, el comercio resultaba la pieza clave con la que marcar la diferencia.

En el momento en el que la ciudad de Santa María la Antigua del Darién se estaba despoblando hacia 1524, Oviedo se representó como el primer y mayor impulsor del comercio con los indígenas, quien, a diferencia de otros habitantes del Darién, declaraba haberse dedicado a «rescatar, pacificando e amansando lo alterado» [110]. Más tarde, hacia el año 1557, según contaba en su propia probanza de méritos, Luis de Quesada se adentró solo y descalzo en una región del sureste de Perú llamada Yaguarmita, donde «trató y fundó un pueblo de españoles y mulatos e negros horros [libres] llamado la villa de San Juan del Oro». Allí, en su propia casa —sin pertenecer al clero— hizo una iglesia y comenzó a recorrer las regiones aledañas «y sacó de paz ciento y cuarenta indios» y los tuvo en la dicha villa «muchos días dándole todo el bastimento necesario y al tiempo de su partida les dio mucha cantidad de vestidos de seda y lana y sal y hachas y cuchillos y tijeras, peines, anzuelos e otras muchas cosas para atraerlos a la obediencia de Su Majestad, como los trajo, de paz». Tras esto informó al virrey marqués de Cañete, quien envió a dos frailes agustinos para «doctrinar los dichos indios que había tenido de paz» [111]. Quesada, quien era un viejo vecino de Panamá y que había participado de forma muy activa en su defensa ante la rebelión de los Contreras, fue un paso más en el proceso de refinamiento de las fórmulas para relacionarse y comerciar con los indígenas. En primer lugar,

como Colón y Balboa, buscó crear un vínculo con los indígenas, pero también, como Oviedo, era consciente de la necesidad de que los intercambios se llevasen a cabo en asentamientos permanentes.

Los casos analizados hasta aquí permiten comprender la evolución del concepto abstracto de «conversación» como un recurso teórico exclusivamente cívico para entenderlo en un contexto más complejo. Desde las cédulas que primaban el comercio como elemento nuclear de la conversación hasta las prácticas concretas se puede observar una evolución. Esta iría desde las aventuras individuales más o menos espontáneas o tentativas como las de Colón y Balboa, cuyo objetivo era calibrar las posibilidades de los intercambios, hasta la comprensión específica por parte de los individuos, como Luis Quesada, de que era necesario fundar una población para mantener los flujos de comercio y, con ellos, de conversación a fin de sostener los lazos creados en los primeros contactos. Solo desde ciudades asentadas y comunidades políticas coherentes el comercio y el contacto podrían dar los frutos anhelados, tanto por los vecinos como por la Corona. Estos ejemplos puntuales indican la importancia que el comercio individual tenía en procesos concretos de acercamiento e intercambio entre castellanos e indígenas. Más allá de los ejemplos individuales y aislados, es preciso ahondar en las relaciones a medio y largo plazo entre comunidades políticas asentadas, que permitían redefinir los espacios de contacto e interpretar cómo los presupuestos teóricos se ponían en práctica en territorios diversos y con protagonistas que ponían en marcha recursos corporativos para cumplir con sus propios intereses.

Ciudades, lenguas y embajadores informales

Más allá de todas las prescripciones teóricas arriba descritas, los espacios urbanos servían, de manera concreta, para poner en práctica estrategias de conversación intercultural, que implicaban a agentes y actores de una y otra parte, pero también y sobre todo a aquellos que intermediaban entre ambas entidades como transmisores y puentes culturales. Con base en las comunidades urbanas, las relaciones con los indígenas se nutrían de conceptos y prácticas de origen cívico castellano que, a su vez, incorporaban elementos culturales indígenas para facilitar los contactos. Desde las ciudades se asentaba el conocimiento

de las sociedades indígenas, pues eran los castellanos que habitaban en aquellas los que entraban en contacto con estos y desde donde se ponían en marcha relaciones de confianza y reciprocidad. Las ciudades comenzaron a entrar en relación con los cacicazgos, en territorios asociados con estos, y se comenzaron a operar relaciones horizontales entre ambas entidades. La fundación y desarrollo de las ciudades castellanas sentaba las bases, como se vio en capítulos anteriores, para la definición jurisdiccional que precisaba para su concreción del acuerdo y el inicio de una relación con los pueblos indígenas aledaños. A continuación, se analizarán dos ejemplos coetáneos que permiten vislumbrar de qué manera se llevaba a cabo esta relación, a través de qué agentes y movilizando qué clase recursos de la ciudad.

Durante el mandato de Francisco Barrionuevo como gobernador de Castilla del Oro, entre 1533 y 1536, la región vivió uno de los momentos de mayor ebullición en la relación entre castellanos e indígenas. Dos frentes de contacto se habían abierto, uno de ellos en la zona del golfo del Urabá, con los habitantes del cacicazgo homónimo, y el otro en la zona de Veragua, que implicaba al poderoso cacicazgo de Urraca [112]. En ambos procesos, el protagonismo por la parte castellana recayó en los cabildos y vecinos de las dos ciudades más cercanas, Acla para el caso del Urabá y Natá para el caso del cacicazgo de Urraca. Los dos episodios, sin embargo, tuvieron distinto desarrollo, dependiendo de la participación de las autoridades locales, que definía el grado de conocimiento de la realidad social y política de los cacicazgos circundantes.

Conocimiento local e injerencias externas

Durante el juicio de residencia del gobernador Barrionuevo, cuya investigación en la ciudad de Natá comenzó en enero de 1537, se incluyó la demanda presentada por Francisco de Gordón «con motivo de la pacificación de los caciques de Urraca». En los primeros meses de 1535, una expedición fue enviada desde la ciudad de Natá para tratar de pacificar a una serie de caciques que estaban alzados «en las sierras de Urraca». El propio gobernador acudió en persona desde el otro extremo del istmo para supervisar la operación. Los caciques de la sierra de Urraca habían mantenido hasta entonces buenas relaciones con los castellanos habitantes de Natá, hasta que aquellos territo-

rios habían sido ocupados por el cacique Estiberi, que era de guerra y, según el propio gobernador, «tan cruel que los caçiques comarcanos no vienen a la servidumbre» por miedo a aquel. Barrionuevo, además, consideraba que Estiberi tenía tomada la tierra al «señor natural de la dicha provincia», el cacique de Urraca [113]. El objetivo era vencerle, puesto que «destruydo aquel pienso con el ayuda de Dios que vendrán muchos de los comarcanos de pazes» [114].

Francisco Barrionuevo alegaba que él ya había intentado fundar un pueblo en la región como principal vía para pacificar la tierra, si bien no había podido llevarlo a cabo por estar el cacique Estiberi alzado. Por ese motivo, se había visto «obligado» a presentar batalla. La campaña de ataque de los castellanos en los territorios de Urraca no fue exitosa y se quebró la relativa armonía previa de la región, además de perderse mucha cantidad de dinero que se había invertido en la operación. Uno de los que más había perdido era precisamente Francisco de Gordón, quien había sido elegido para comandar las operaciones junto al gobernador. Gordón reclamaba en su nombre al gobernador que le reembolsase dos mil pesos que había invertido y que le había hecho perder de manera indirecta al quebrarse las relaciones con los indígenas. En el curso del pleito por ese dinero, se pusieron sobre la mesa los motivos que habían conducido a la derrota y que permiten contextualizar la importancia de las relaciones interculturales desde la perspectiva local.

Antes de emprender la expedición, el gobernador Barrionuevo había pedido al cabildo de Natá, «como mas esperimentados en la tierra y antiguos», que «me hiziesen saber que persona avia en la çibdad de Nata que fuese ydoneo» para liderarla [115]. Los cuatro miembros del cabildo en ese momento recomendaron al regidor Francisco de Gordón, alegando en su favor que había participado en múltiples guerras y que, además, podía ofrecer dinero e indios intermediarios para lograr los objetivos sobre el terreno. El gobernador era muy consciente de que los cabildos y sus miembros eran los más indicados para ofrecer información fidedigna sobre la forma más correcta de operar en las relaciones con los indígenas. No en vano, los vecinos de la ciudad de Natá hacía tiempo que mantenían rescates y contratación con diversos caciques dependientes del cacique de Urraca, antes de que estos hubieran sido controlados por el cacique Estiberi. En consecuencia, la ciudad de Natá había mantenido buenas relaciones con los cacicazgos de Urraca gracias a estos intercambios comerciales. A su vez, ese flujo comercial había permitido a los vecinos y el cabildo de Natá conocer en profundidad las estructuras de los cacicazgos y su forma de vida. Por lo tanto, la primera acusación que Gordón hizo a Barrionuevo era que, con su actuación, había hecho quebrar los acuerdos comerciales que la ciudad mantenía con los caciques, de manera que «vino mucho daño e perjuizio a los dichos vezinos e desirvió en ello mucho a Su Magestad».

Según Francisco de Gordón, la estrategia de guerra que planteó el gobernador Barrionuevo no había sido efectiva precisamente porque no «aprovechava los consejos e paresçeres que le davan el dicho capitan e otros vezinos de Nata», sino que intentaba aplicar tácticas que no correspondían a los conocimientos de la zona que ya tenían los vecinos de Natá. La táctica que había seguido Barrionuevo, según la acusación de Gordón, consistió en responder de manera impulsiva a los ataques de los indígenas, o bien tomándolos como rehenes o matándolos, sin diferenciar de manera precisa aquellos que eran de paz y los que eran de guerra y sin tomar en consideración el criterio de los vecinos de Natá. El gobernador seguía una táctica de guerra estandarizada, que no se nutría del conocimiento del terreno adquirido por los vecinos de Natá a lo largo del tiempo y que habría permitido, según sus críticos, que el resultado fuera diferente.

Los vecinos de Natá que respondieron a las preguntas del cuestionario del interrogatorio acusaban a Barrionuevo de no haber tampoco prestado atención a las recomendaciones del lengua que había participado en la negociación con el cacique Estiberi. Francisco de Gordón y el lengua habían acudido con antelación a una reunión con el cacique de guerra y habían comenzado una serie de conversaciones con las que habían sentado las bases para el acuerdo de paz. Sin embargo, el gobernador había mandado prender y matar a dos emisarios del cacique que habían acudido al real de los castellanos, provocando con ello la ira de Estiberi, que declaró a Gordón que no podía concertar las paces cuando estaban matando a sus hombres. Incluso Barrionuevo se negaba a aceptar los consejos del lengua, que advertía al gobernador que «no hablase tan bravo» a los indios, pues estos se atemorizaban y perdían la confianza que se iba creando, lo que podrían arruinar las relaciones de paz que se estaban negociando. La labor del lengua en este caso, como se verá con más detalle a continuación, trascendía la mera traducción y también aconsejaba sobre el tono y las formas que debían acompañar a las palabras, que po-

drían asentar la confianza que ambas partes buscaban. La expedición fue un fracaso y la guerra con los caciques de la zona continuó durante, al menos, diez años más, impidiendo tanto los rescates a través del comercio como la explotación de las minas de la región. Todos los implicados en la guerra con el cacique de Urraca, incluido el gobernador, eran conscientes de que el conocimiento de las realidades culturales, políticas y sociales circundantes solo podía concretarse a través de las relaciones en un plano local, que pasaba por ser la clave para la puesta en marcha de estrategias y prácticas concretas que pudieran desembocar en una serie de relaciones fluidas de pacificación y conversación.

El gobernador, sin embargo, no prestó atención a las indicaciones de los vecinos de la ciudad ni de los propios intermediarios culturales indígenas que trataban de coordinar los esfuerzos para llegar a un acuerdo. En cambio, lo que hizo Barrionuevo fue abandonar la zona de Veragua y regresar, cuando fue requerido por Julián Gutiérrez, a la costa del golfo de Urabá para atender a los problemas (ya analizados en el capítulo segundo) que en ese lugar estaba provocando a mediados de 1535 la presencia de Pedro de Heredia, el recién llegado gobernador de Santa Marta y Cartagena. Ese otro escenario ofrece la oportunidad de analizar una fluida relación comercial y cultural, comenzada unos años antes, entre entidades indígenas y castellanas en la que entraron en concurso agentes y prácticas de ambos lados y que permite dibujar los contornos prácticos del concepto de «conversación» aplicado en Castilla del Oro.

Isabel Corral: «llave de esta tierra»

El 19 de agosto de 1532, el cabildo de Acla al completo —cuatro regidores y dos alcaldes ordinarios— se reunía con el gobernador Antonio de la Gama, quien había acudido para su visita anual a la ciudad [116]. En esa reunión se acordó apuntalar y reforzar los primeros contactos que Julián Gutiérrez e Isabel Corral habían iniciado en un viaje previo por la culata de Urabá, tras el cual habían prometido volver tres meses más tarde. El objetivo era que «aquella amistad e pazes se asentase y conservase», para lo cual los castellanos decidieron, en primer lugar, devolver los indios que el factor Miguel Juan de Ribas había hecho prisioneros en una expedición anterior [117]. Además

de devolver a los indios capturados, los vecinos de Acla, para atraer a los indios a las paces, «les envían preseas e cosas [...] porque desta manera les pareçia que ternán por cierta la paz e las atraerán a ello». Los regidores presionaron para que el asiento de paz se llevase a cabo cuanto antes, porque «es cosa muy importante al servicio de Su Majestad e bien e aumento e población así de esta ciudad como de todo el reino». Reunieron a todo el pueblo para la elección de los nuevos alcaldes y el gobernador les informó de los planes que tenían, a lo que respondieron que les parecía muy bien porque sería de mucho provecho para todos [118]. El elegido para comandar la empresa debería ser Julián Gutiérrez, que conocía la zona y ya había comenzado a entablar las conversaciones. Este debía asentar las paces y, para ello, además de devolver los indios raptados en anteriores expediciones, debería «enviarles algunas hachas e otras cosas», que consistían en camisas, paños de cabeza, cuchillos, sal y anzuelos que se deberían cambiar por lo que los indios considerasen «sin que se les diga lo que han de dar ni que conozcan que lleváis codicia, ni es por otra cosa que sino principalmente por ser sus amigos» [119].

El principal objetivo de la expedición, por lo tanto, no debía ser crematístico, sino que el comercio —el rescate, en vocablo más apropiado— habría de ser un pretexto para realizar otro tipo de contacto. Todos los vecinos de Acla declararon cuántos indios tenían en su posesión, la condición de estos y las circunstancias de su detención, tras lo cual la lengua preguntaba a cada uno de ellos de dónde eran originarios y se preparaba su retorno. Entre los trece indios cautivos había diez mujeres jóvenes —algunas incluso niñas, con sus madres o solas—, una «india vieja» y dos hombres jóvenes. Algunas de esas mujeres indígenas actuaban ya como lenguas y casi todas habían sido convertidas al cristianismo y bautizadas con nombres castellanos, pero, de cualquier modo, fueron devueltos a sus lugares de origen, en cumplimiento de la ley y como una vía para estimular la conversación intercultural y fomentar la conversión. Aquellas que habían sido ya bautizadas, llamadas Ysica, Madalena, Beatrezica, Catalina, Isabelica y Beatriz, y los hombres Dieguito y Cristóbal, y la mayoría eran de la culata del golfo de Urabá, si bien algunos se declaraban de las Balsillas o de Caribana. Aunque al menos uno de los indígenas había sido comprado en almoneda unos días antes, casi todos habían sido cautivados durante la expedición comandada por el factor Miguel Juan de Ribas, quien había sido acusado de asolar la zona del golfo de Urabá

y, además, de haberles esclavizado de manera ilegal, «vendiéndolos y sirviéndose y haciendo dellos lo que quisieron [...] llevándoles en cadenas y haziendoles muy mal tratamiento» a gran número de indios, además de los trece en cuestión, apenas unos meses antes [120]. Los viajes de Gutiérrez y Corral estaban, entre otras cosas, destinados a rectificar la injusticia y ofrecer reparaciones por el maltrato de la expedición de Ribas en la zona del golfo de Urabá y por ese motivo, como muestra de buena voluntad, se organizó la devolución. Esta tendría, a su vez, el efecto de tender puentes y la motivación de asentar las paces, para lo cual habría de contribuir que la mayoría de las indígenas liberadas ya actuarían como lenguas.

Julián Gutiérrez, a su vez, debería hacer entender a los caciques lo que ganarían estando al servicio del rey, «e ser nuestros amigos e por el contrario no lo siendo». Gobernador y cabildo decidieron que, si fuera posible, lo mejor sería que llevase «algún cacique o principal», siempre que fuera por su propia voluntad —«porque, de otra manera, por ninguna vía se haga»—, de vuelta a Acla para «holgarse acá para que viesen el pueblo y conocer los cristianos». El planteamiento del gobernador llevaba implícita la idea de que, al conocer la forma de vida de los cristianos, los indígenas se mostrarían mucho más proclives al contacto constante con ellos y, por extensión, a la conversión. Tras todos estos preparativos, el 29 de agosto de 1532, partió desde el puerto de Acla, rumbo a la culata del golfo de Urabá, Julián Gutiérrez junto a su esposa Isabel Corral, otro indígena llamado Gonzalo, algunos otras lenguas, y las once indias y los dos indios que debía devolver, además de otros nueve o diez cristianos.

Su matrimonio con Isabel Corral influyó de manera decisiva en el nombramiento de Julián Gutiérrez para el encargo de realizar los viajes hacia Urabá. Corral, de hecho, se convirtió en el personaje clave para el devenir de las relaciones entre indígenas y castellanos, además de para la configuración del espacio político de la región. El propio gobernador Barrionuevo insistiría unos años más tarde en que «si yo ynbie a Julian Gutierrez por capitan fue porque asi convenia que hera la llabe para apaziguar toda la tierra y su muger porque syn el los yndios no venian [...] esta su muger ha sido parte para apaziguar toda la tierra» [121]. Su labor no se limitó a la de mera traductora, sino que ella misma personificaba la confianza y la capacidad para generar espacios y dinámicas de conexión intercultural. Corral era hermana de un miembro prominente del cacicazgo de Urabá —fue llamada «cacica»

por Pascual de Andagoya en una carta al rey, destacando con ello su importancia— [122] y formaba parte de un grupo de naborías que habían pertenecido a Diego de Corral.

Este grupo de servidores indígenas, compuesto por seis personas, le había sido concedido a Diego de Corral en 1520 merced a su participación en las primeras fundaciones y, en especial, en la de Santa María la Antigua del Darién [123]. Diego Corral se había casado, de hecho, con una indígena, de la que nació su hija Ana Corral. A la muerte de su padre, quien había pasado unos años como procurador de Santa María en la corte, Ana Corral fue «naturalizada» como castellana —siendo, paradójicamente, natural de la tierra— para poder heredar, entre otras cosas, el grupo de naborías que en ese momento eran seis, de la cuales la principal era Isabel Corral. El grupo de naborías, de hecho, pasó a «pertener» a Isabel de Corral al morir Ana, con quien podría guardar algún parentesco. Julián Gutiérrez tuvo que defender los derechos de su mujer ante el interés explícito del hijo de Gonzalo Fernández de Oviedo, Francisco Valdés, por hacerse con los servicios del grupo, consciente de su importancia para garantizar la paz y el comercio con la culata del golfo de Urabá. Cuando este conflicto tuvo lugar, Julián Gutiérrez ya estaba casado con Isabel Corral e inmerso de lleno en sus viajes entre una orilla y otra del golfo de Urabá y aventuraba que «los caçiques e indios de la costa se alterarían de no ver en mi poder los dichos indios que alla suelo llevar por ynterpretes» [124].

Isabel Corral, por lo tanto, había adquirido una importancia extraordinaria como agente estratégico para la negociación de las paces entre los caciques y las ciudades del istmo, en particular Acla. Esto explica también el interés tan fuerte de Pedro de Heredia, gobernador de Santa Marta, por hacerse con sus servicios, puesto que consideraba que «la conquista e paçificaçion desta tierra no se a de fazer syn la dicha Ysabel Corral a cabsa de ser lengua de Urabá» [125]. Isabel Corral era considerada, por todos los agentes implicados, el personaje más importante del istmo, clave para garantizar la estabilidad de la región y, como indicaba Heredia, ella misma representaba, como lengua, a todo un territorio como era Urabá [126]. El valor de Isabel se extendía más allá que su capacidad para comunicarse, al encarnar de forma simbólica la confianza necesaria para poner en contacto ambas realidades culturales. En su caso, su doble filiación, en primer lugar, como «cacica» y, además, vinculada a las elites castellanas, hacía de

ella la personificación de las relaciones que se querían llevar a cabo. Su labor como lengua no se limitaba a la traducción de palabras, sino a que, como se verá a continuación, actuaba como enlace cultural y transmisora de confianza entre castellanos e indígenas. Las lenguas eran un elemento clave para garantizar el éxito de los contactos, tanto en los espacios abiertos como, sobre todo, dentro de las ciudades para descodificar y transmitir las relaciones y para tender puentes también simbólicos entre distintas sociedades [127]. La conversación intercultural precisaba de personajes que tuvieran la capacidad de comprender y expresarse, tanto oralmente como con el lenguaje no verbal, en todos los ámbitos.

Tras la reunión en el cabildo de Acla de agosto de 1532, se diseñó una estrategia que se puso en marcha de inmediato. La devolución de los indios e indias ya convertidos a su lugar de origen resultó efectiva, puesto que apenas quince días más tarde, el sábado 14 de septiembre al alba, mientras todo el pueblo, gobernador incluido, comenzaba a entrar en la iglesia para oír misa, se oyó la llegada de Isabel Corral junto a sus compañeros de expedición y ocho indios naturales de Urabá. Nada más llegar condujeron a los indígenas a la misma iglesia, donde el gobernador pidió a Corral que los sentase a todos en el mismo banco. Comenzó la misa y, la primera vez que el gobernador se arrodilló, Isabel les dijo que lo debían hacer también «e después hacían lo mismo sin que les dijesen nada» [128]. A partir de ahí, el programa de actos diseñado para la embajada pretendía promover entre los indígenas el deseo de vivir en poblados y de apuntalar el «amor» y la amistad que ya se habían iniciado y, además, que tras el retorno a sus poblaciones les contaran estas experiencias a los caciques y todos sus vecinos.

El gobernador los recibió en su posada y los abrazó, explicándoles que eso era muestra de amistad entre los cristianos, y hubo «muchas cosas de pláticas de que los dichos indios mostraban mucho contento y alegría». Los indígenas recién llegados confiaban todos sus movimientos a la lengua Isabel —definida como «india *ladina* e de buen entendimiento»—, quien se encargaba de explicar cómo actuar en la mesa o cómo tratar al gobernador [129]. La vida urbana que los castellanos *disfrutaban* debía exponerse de manera muy visible, de manera que rápidamente tras la comida, al transmitir los indígenas que era «muy amigos de ver bailar e cantar e tañer», se organizó todo un espectáculo de integración y celebración multicultural en el que algunos negros tocaron instrumentos y bailaron hasta bien entrada la tarde, momento en el que las canciones fueron sustituidas por carreras de caballos con cascabeles. Desde ese momento, casi cada paso que los indígenas dieron en el pueblo se acompañaba, además de con el escribano que levantó acta de los hechos, con música y, así, con un grupo de negros tocando delante de ellos, llegaron al día siguiente a la iglesia para escuchar la misa [130].

Los indios se interesaban por cosas variadas y preguntaban tanto si en todos los lugares donde vivían cristianos se celebraban las misas de igual manera como si las mujeres a las que observaban tras salir de la iglesia también sabían bailar y cantar como los hombres. El gobernador, en consecuencia, dispuso que todos los vecinos —hombres y mujeres— del pueblo acudiesen a su posada a cantar y bailar para deleite de sus visitantes, que se unieron a los bailes «e traían tan a compás los pies como el que mejor andaba allá e decían que se holgaban mucho e que eran muy buenos los cristianos e que bailaban mejor que en su tierra» [131]. La fiesta no terminaba ahí, sino que en la misma plaza del pueblo se organizó una capea con un torillo pequeño, un juego de cañas y otro llamado «correr la sortija» y, tras esto, un caballero salió a la caza de conejos hasta que un grupo disfrazado de «moros» lo tomaron cautivo hasta que «salió Santiago a caballo con una cruz y una bandera en la mano, vestido de grana e [en] remedio, ayudó al cristiano» y salió corriendo tras los «moros» para castigarlos [132]. Las lenguas se encargaban de ir explicando a los indígenas «que todo aquello era burlando e todo se hacía para darles placer», y que por eso se acompañaba todo de canciones y bailes, ante lo cual se mostraban entusiastas y declaraban que querían volver más veces a visitar a los cristianos.

El caso de la recreación de los moros y cristianos ofrecería una imagen de los castellanos como benefactores y vencedores de enemigos culturalmente extraños. El contenido de esa recreación aspiraba a incorporar a los indígenas al bando de los cristianos frente a enemigos comunes —que podrían estar encarnados en otros grupos indígenas e, incluso, en otros de españoles, como podría ser el caso de Juan de Ribas o Pedro de Heredia— con el fin de hacer más sólidas las relaciones. En este caso, Santiago Matamoros no se habría transmutado en Santiago Mataindios —como se ha analizado para otras áreas— [133], sino que lo que se ofrecía era una recreación de un mito que se podía interpretar en clave de reinterpretación de las relacio-

nes interculturales con un objetivo no en sí mismo coercitivo [134]. Este tipo de fiestas y juegos, con un gran arraigo en la cultura urbana y cortesana, que combinaban un carácter bélico, lúdico y religioso, fueron un vehículo de refuerzo de la cohesión comunitaria muy común en la Europa moderna [135]. La comunidad de Acla al completo se implicó en las celebraciones en honor de los indígenas, con el objetivo de reforzar los lazos comunitarios, tanto entre los propios castellanos como a su vez con los indígenas.

En los nueve días que los indios estuvieron visitando Acla recibieron todo tipo de favores con los que «holgaban» e incluso se organizó una excursión con un nutrido grupo de cristianos para ir a pescar a un islote vecino. También aprovecharon para conocer el pueblo y ver todas las casas, entre ellas la fragua de un herrero y la cárcel. Dentro de esta había «tres negros presos en el cepo con grillos y cadenas e un cristiano», ante lo cual los indios se espantaron hasta tal punto que pidieron al gobernador que los liberasen «porque en verlos así tenían mucha tristeza». Tan persuasivos fueron con el gobernador que este «por les dar placer mandó sacar los dichos presos de fiado e que pareciese que se hacía por amor dellos», tras lo cual se comprometieron a contar a sus caciques todo lo que habían visto y, en general, que «los cristianos eran muy buenos e sabían muchas cosas» [136]. En el momento de la despedida prometieron de nuevo contar cuánto habían holgado «y la honra que les habían hecho e que vendrían acá muchas veces e que también vendrían los caciques», así como sus mujeres e hijos «para que los viese el dicho señor gobernador e se holgasen acá con los cristianos» y pidieron que les dejasen unas canoas y maíz para llevarse de vuelta. Por supuesto, la noche anterior a la partida hubo bailes y canciones. El gobernador se dirigió a ellos en el momento de la despedida para recordarles de nuevo cuánto ganarían si se hiciesen amigos de los cristianos y que ellos les garantizarían que ningún otro cristiano les molestaría en sus asientos y no tendrían que huir por los montes como hasta entonces hacían. En la despedida, el martes 24 de septiembre, ya en el puerto y acompañados de vuelta a su tierra por Julián Gutiérrez, los indígenas hicieron reverencias, dieron abrazos e incluso se santiguaron antes de embarcar.

El acercamiento de un grupo de indios a la ciudad de Acla no podía haber sido más positivo, según el testimonio levantado por el escribano, para los objetivos de afianzar las relaciones de paz y amistad que se proponían los cristianos con el gobernador y el cabildo a la

cabeza. Se había «conversado» a través de bailes, comidas y juegos y, además, se habían entregado productos y canoas por las que, en futuras expediciones, se recibirían otras cosas. Pronto se puso en marcha la siguiente fase del asiento, que consistía en el regreso de Julián Gutiérrez a Urabá para continuar el intercambio.

Justo después de la visita de los caciques a Acla, el matrimonio Corral-Gutiérrez comenzó su ciclo de siete viajes comerciales y culturales al otro lado del golfo de Urabá. En el primero de ellos se encargaron de colocar símbolos visibles en la costa que sellasen la confianza generada. En septiembre de 1532, Julián Gutiérrez ofrecía al cacique Guevera situar frente a la costa del golfo de Urabá una gran cruz de madera para informar a todos los cristianos que pasasen cerca de que cristianos e indios «estaban de paz y eran amigos». La cruz, les explicaba a través de la lengua Isabel, representaba el lugar en el que Dios había muerto, y que ahora se encontraba en el cielo, adonde ellos también irían si se comportaban como debían, pero que, si no, irían al infierno «con el diablo que es muy malo» [137]. Antes de marcharse, Isabel Corral también advirtió a los indios que no colgasen hamacas o cuerdas de la cruz, sino que debían arrodillarse ante ella y besarla cada vez que pasasen cerca.

A finales de agosto de ese mismo año, el gobernador de Castilla del Oro, Antonio de la Gama, había escrito una carta a «cualesquier personas de cualquier navío, carabela, bergantines o barcos» que llegasen a la culata del golfo de Urabá para avisarles de que ninguno sea osado «a les hacer mal ni daño ni les tomar cosa alguna contra su voluntad», porque estaban en proceso de asentar las paces e amistades con ellos y, por tanto, «yo los tengo so el amparo e protección real de Su Majestad, pues quieren ser sus vasallos» y amigos de los cristianos [138]. Por las mismas fechas, el propio Julián Gutiérrez, declarándose vecino de Santa María la Antigua de Acla, escribía también una carta en la que, en virtud de las «paces que yo hice e concerté e asenté», pedía a los cristianos que pasasen por esas costas que no maltratasen ni dañasen a los indios, ni a sus haciendas, «porque no sería causa si lo tal se hiciese de se alzar e salir del dominio de Su Real Majestad» [139]. El propio Julián Gutiérrez debería entregar él mismo esas cartas a los caciques para que las mostrasen a los castellanos en caso de necesidad y así evitar que otras expediciones pusiesen en riesgo la labor de pacificación que ya estaba en marcha por los vecinos de Acla.

Todas estas muestras de protección serían la respuesta a la petición de los propios indígenas, que vivían atemorizados por la posible violencia de los castellanos, tras las acciones del factor Miguel Juan de Ribas. Tanto De la Gama como Gutiérrez aseguraban a los caciques que el factor ya había sido condenado por sus fechorías y que algunos otros también habían muerto por tratarlos mal —Julián Gutiérrez certificó al cacique Evaraba que «al capitán que vino y les quitó sus indios ya él los había castigado e le había ahorcado y echado de la tierra a los cristianos que le hicieron mal»— [140], por lo que no tenían nada que temer y que, además, ellos les entregarían las cartas de protección y pondrían símbolos visibles como las cruces para disuadir a posibles agresores.

La actitud del gobernador y del vecino de Acla formaba parte de un planteamiento general para asegurar la paz en esa zona que nacía de la propia ciudad de Acla y que buscaba asentar un canal de intercambio con los indígenas, que facilitase comercio y conversión a partes iguales. En las instrucciones que Julián Gutiérrez había recibido se insistía en que hiciera saber a los indígenas que «siendo nuestros amigos no tengan themor que ningunos cristianos les vaya a hazer ningún mal ni daño». No perdían, además, oportunidad los castellanos de insistir a los caciques que transmitiesen las bondades de su relación con los castellanos a otros indígenas, para que ellos también se sumasen a los acuerdos cuanto antes y, como una forma de propaganda, estimulasen la extensión de las formas de vida que los castellanos buscaban imponer en esos territorios.

Pronto se produjo el regreso de Julián Gutiérrez Isabel Corral a Urabá para continuar el intercambio. En esta expedición, durante el otoño de 1532, Gutiérrez se encargó de entrevistarse con varios caciques con los que intercambió regalos. Por ejemplo, al cacique Urabá le regaló una silla de mano igual a la que usaba el gobernador de Castilla del Oro, al tiempo que le explicaba que un gobernador era precisamente el equivalente a lo que ellos conocían como el «tiba». La misma dinámica se repetía de manera recurrente con todos los caciques que iba encontrando en su viaje. Primero les convencía de que los cristianos de Castilla del Oro les protegerían de otros cristianos, al tiempo que lo acompañaba de regalos —en una ocasión repartió entre varios caciques «seis camisas de Holanda con sus caperuzas de grana guarnecidas de terciopelo azul y cuchillos y peines y anzuelos y agujas»— por los que no aceptaba ningún pago monetario —aunque

sí otros regalos como puercos o pavas— [141]. Una vez establecido este contacto, los propios indígenas le pedían que sacase hachas y puñales porque querían rescatar, «y las hizo sacar y rescató con los dichos caciques e indios treinta y seis hachas y puñales e dieron por ellas ciertas piezas de oro e ciento e sesenta e cinco pesos de oro». La voz de que Gutiérrez y Corral venían «en son de paz» se iba extendiendo entre los cacicazgos locales incluso antes de su llegada y este lo aprovechaba tanto para rescatar como para hacer «entender por la dicha Isabel lengua como el rey de Castilla que estaba en Castilla era muy grande señor y señor de todo el mundo de todas las tierras de indios» y que él le había enviado para hacer que los cristianos tratasen muy bien a los indios y entablasen amistad. El 13 de octubre, apenas tres semanas después de su partida, estaba de vuelta en Acla tras haber visitado varios cacicazgos y haber asentado los principios de una fructuosa relación que continuaría hasta los eventos de 1534, ya descritos, con el ataque de Pedro de Heredia a la ciudad para secuestrar a Isabel Corral y a Julián Gutiérrez.

La conversión al cristianismo —argumento que legalizaba toda la presencia castellana en Indias— implicaba, en primer lugar, la atracción de los indígenas a la amistad —o el amor— con los castellanos y de la transmisión de su forma de vida [142]. El acercamiento a través del intercambio facilitaba el contacto en forma de conversación, del que los castellanos se beneficiarían de manera evidente. La autonomía de las poblaciones, en el caso de Acla, acentuada por su excentricidad geográfica respecto a Panamá y su relativo aislamiento, provocaba que fuesen contactos entablados en y desde las ciudades los que iniciaban y asentaban las relaciones con los indios previas a su conversión. Los castellanos, una vez acomodados en sus poblaciones y viviendo bajo los principios de la policía, estaban en disposición de recibir y enviar embajadas como la descrita y mostrarles las ventajas y placeres que ofrecería la vida comunitaria en ciudades frente a las desventajas que implicaría vivir derramados. De esta forma los castellanos se ganarían también la confianza de los indios con los que más adelante entablarían relaciones de tipo comercial.

La iniciativa del contacto era local —tomada, como en este caso, durante una reunión del cabildo— y como una iniciativa local era también percibida por los indios, que preguntaban si la forma de vida que practicaban —tanto religiosa como social— era generalizable para el resto de los cristianos. A su vez, los vecinos de Acla, con

Isabel Corral y Julián Gutiérrez a la cabeza, se mostraban como los defensores de los indios de la culata de Urabá frente a otros cristianos, pasados o futuros, que los quisiesen perturbar, reforzando de nuevo el carácter más bien independiente de cada gobernación y, en concreto, de cada villa o ciudad, que tomaba sus propias iniciativas de relación con los indígenas, incluso frente a otras gobernaciones o ciudades castellanas.

En octubre de 1534, las tropas enviadas por Pedro de Heredia atacaron Acla con el objetivo principal de secuestrar a Julián Gutiérrez e Isabel Corral, tomando con ellos todo el oro que estos habían acumulado en otro viaje por Urabá. Tras este asalto, los vecinos de la ciudad comenzaron a elevar quejas ante el probable despoblamiento de Acla, sobre todo por el riesgo de que, desaparecida esta, los indígenas perdieran la confianza que ya tenían con ellos y volvieran a su supuesta belicosidad anterior. El interés por asentar y afianzar las paces con los indígenas por parte de la ciudad de Acla se entiende, así, como un interés por afianzar la propia posición de la población dentro de la gobernación. Ante la posible pérdida de *su* población, los habitantes recordaban a las autoridades todo el camino que llevaban recorrido para convertir a los indígenas y que se perdería si la ciudad efectivamente se abandonase. Uno de los testigos consultados tras la entrada de Alonso de Cáceres se quejaba de que, tras la detención de Gutiérrez y su mujer, «habrá causa que este pueblo se despueble», por lo cual los indios se alteraron «y es notorio que se alzarán e se quebrantarán las paces e amistades que con esta dicha ciudad tiene, que ha tanto tiempo que esta dicha ciudad ha procurado de los poner en paz como ahora están» [143]. Los indios, según este planteamiento, habían hecho las paces con Acla en concreto y no con los castellanos o los cristianos en general, de manera que, desaparecida Acla, desaparecerían también las paces acordadas.

Pese a la fundación de San Sebastián de Buenavista en la orilla opuesta del golfo de Urabá, Isabel Corral y Julián Gutiérrez mantuvieron una cierta preeminencia social y cultural, puesto que siguieron siendo considerados personajes clave para el mantenimiento de la paz. No en vano, a su muerte se produjo un pleito, protagonizado por el regidor de Acla, Alonso Gutiérrez, contra el gobernador Álvaro de Sosa, por la custodia de sus hijos, quienes mantenían un cierto estatus como personificación de la capacidad de sus padres para mantener los contactos [144]. Desde el asiento de paz comenzado por el cabildo

de Acla y concretado por Isabel Corral y Julián Gutiérrez, se había iniciado una relación *conversatoria* entre la ciudad y los caciques, cuyos resultados habían contribuido a extender una idea común de policía destinada a un entendimiento mutuo.

Conclusiones

La fundación de ciudades y su sostenimiento fueron las principales vías prácticas para sustentar el argumento fundamental de la presencia castellana en Castilla del Oro. Las llamadas conquista y conversión fueron dos fenómenos en esencia urbanos en el territorio del istmo de Panamá. Las ciudades, con cuya existencia se definió y articuló todo el espacio jurisdiccional de la región, también ocupaban su espacio simbólico, al desarrollar una sociabilidad que se basaba en la extensión de la policía urbana. Así, la conversión de los indígenas, principal legitimación de la conquista desde las Bulas de Concesión, se articuló a través de la adaptación de conceptos cívicos que encapsulaban un estilo de vida determinado y que fomentaban la evangelización. La importancia de las ciudades de Castilla del Oro no radicaba en su extensión física o en la grandeza de sus edificios, sino en su capacidad para lograr la extensión de la policía. Para ello era necesario el asentamiento de los vecinos y la identificación de estos con la comunidad.

La unión y formación/asentamiento de familias, unidas a los intentos de espesar las relaciones comunitarias a través del cumplimiento de las normas morales, contribuyeron a asentar la *civitas,* que debía incorporar a su vez a los indígenas vecinos. En la dicotomía clásica con la que se definía la ciudad desde Aristóteles, la comunidad urbana —*civitas*— resultaba mucho más importante que los edificios y los muros —*urbs*— de las ciudades de Castilla del Oro. Los flujos de relaciones comunitarias de naturaleza cívica que componían la definición de *civitas* debían extenderse para incluir a los indígenas. La extensión requería, a su vez, una adaptación para acomodar dichos principios cívicos al contexto intercultural en el que ahora debían desarrollarse.

En Castilla del Oro, durante la primera mitad del siglo XVI, no se planteó la separación de los indígenas de los castellanos, sino que se aconsejó y escenificó su incorporación al tejido comunitario caste-

llano. En este sentido, desde el comienzo de la ocupación del espacio de Castilla del Oro por los castellanos se produjo una adaptación de las normas y los principios teóricos tradicionales a las nuevas circunstancias, orientados ahora a la «pacificación» y «conversión» de los indígenas —a su incorporación a la *policía*—. En primer lugar, las categorías de vecindad y naturaleza se vieron sujetas a cambios y variaciones que permitían a los individuos una notable movilidad geográfica y una re-identificación constante.

La vecindad pasó a ser múltiple y su definición a estar sujeta a criterios novedosos, que no tenían tanto que ver con el cumplimiento de los principios normativos reguladores —permanencia en la tierra o adquisición de propiedades—, sino que se regulaban a través de la identificación comunitaria —lo que aquí se ha llamado «el amor a la tierra»—. El concepto de «natural de la tierra» también se recodificó, alterándose su uso relativo a los indígenas para generar una paulatina identificación de los castellanos en el Nuevo Mundo. A su vez, la naturaleza no se ceñía a un ámbito geográfico estrictamente definido, sino que fluctuaba para identificar a aquello que se asociaba con un reino o una ciudad, ya fueran castellano o relativo al Nuevo Mundo.

Para lograr la construcción de este tejido social fue fundamental el proceso de agregación de familias o parentelas, que creaban unos lazos identitarios importantes en la base de la comunidad política. Esta se encargaba de generar las dinámicas sociales sobre las cuales se asentaron los cimientos de las relaciones interculturales entre indígenas y castellanos. Para ello se utilizó una serie de principios teóricos que quedaron alterados al ser puestos en práctica en los territorios del Nuevo Mundo.

El concepto de conversación, central para la definición de la ciudad europea, quedó adaptado para incorporar a los indígenas en la ecuación y convertir la *civitas* castellana en una *civitas* que, por fuerza, debía abrirse para incorporar —no excluir— a «los otros». La solución que se arbitró para evitar que los indígenas vivieran «derramados», tanto a través las órdenes emitidas desde la corte como desde la propia autorregulación comunitaria, contó con su incorporación a la comunidad urbana, primero a través del comercio y más adelante mediante interacciones y relaciones más complejas como los matrimonios mixtos y la creación de parentelas también mixtas. La conversación intercultural y política, que se planteaba como principio fundamental para lograr la conversión de los indígenas, llevaba

asociada la protección contra la violencia potencial y se articulaba también en términos de amistad e incluso amor.

Los indígenas y los castellanos que participaron en los diálogos interculturales en Castilla del Oro contribuyeron también a equiparar políticamente distintos ámbitos sociales. No se trataba, en este caso, de un diálogo entre dos entidades políticas equivalentes o tradicionales —dos imperios o dos naciones—, sino que fueron las relaciones diplomáticas informales, construidas a través de interacciones en un plano local y con intereses regionales, las que terminaron por definir la naturaleza de las entidades políticas participantes. Para los miembros del cacicazgo de Urabá, por ejemplo, no existía más interlocutor en el momento de los intercambios que la ciudad de Acla y sus relaciones bilaterales funcionaban en esa escala.

Por ende, se puede constatar que las relaciones de la Monarquía en términos globales se fraguaron en multiplicidad de relaciones de confianza tejidas en un ámbito local muy concreto, casi personal, y en las que estaban implicados lazos familiares, vecinales y de naturaleza que se adaptaban para configurar instituciones más complejas. Los agentes implicados no tenían, además una vinculación institucional con la Monarquía, sino que, como vecinos con sus propios intereses, contribuían al mantenimiento de relaciones que afectaban a la configuración del espacio político. La importancia de las ciudades, por lo tanto, en el entramado de la Monarquía Hispánica transcendía la mera organización política y social. La labor de conversación y establecimiento de relaciones personales resultaba capital para conseguir la interacción cultural que justificase su presencia en el Nuevo Mundo y contribuye a explicar la longevidad de la presencia castellana en Indias desde 1492 en adelante.